Ernst Cassirer

ROUSSEAU, KANT, GOETHE

FILOSOFÍA Y CULTURA EN LA EUROPA DEL SIGLO DE LAS LUCES

Edición de ROBERTO R. ARAMAYO



BREVIARIOS

Traducción:
Roberto R. Aramayo
Salvador Mas

Rousseau, Kant, Goethe

Filosofía y cultura en la Europa del Siglo de las Luces

por ERNST CASSIRER

Edición de
ROBERTO R. ARAMAYO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA



Primera edición, noviembre de 2007

Títulos originales:
Das problem Jean-Jacques Rousseau
Kant und Rousseau
Goethe und die Kantische Philosophie

Editados por cortesía de Yale University Press.

Diseño de portada: Leo G. Navarro

Vía de los Poblados, 17, 4.º-15. 28033 Madrid
editor@fondodeculturaeconomica.es

Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.
www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN: 978-84-375-0595-4
Depósito Legal: M-51661-2007

Impreso en España

ÍNDICE

Introducción

CASSIRER, UN HISTORIADOR DE LAS IDEAS EN LUCHA CONTRA LA BARBARIE DEL TOTALITARISMO

> Presentar el cuadro de la Ilustración europea cuando las ideas del nazismo campaban por sus respetos, reencontrar en Rousseau el pensamiento que inspiró a Kant, Goethe y la idea republicana, suponía, sin perspectiva de alcanzar éxito alguno, tanto como poner del revés los mitos que por aquel entonces movilizaban a las masas y que, en las universidades, encontraban filósofos e historiadores bien dispuestos a propagarlas.
>
> Jean Starobinski*

1. Semblanza de Ernst Cassirer[1]

Aunque siguiendo los deseos de su padre Cassirer decidió en un principio estudiar derecho, enseguida se vio atraído por la literatura y la historia del arte, aquellas disciplinas con que le había familiarizado precisamente la copiosa biblioteca paterna. Tras pasar por las univer-

* Prefacio a E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, París, 1987, p. x.

[1] Cf. Eva Cassirer, «La vie d'Ernst Cassirer. Remarques et temoignage», en *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'intineraire philosophique* (Actas del Coloquio de Nanterre editadas bajo la dirección de Jean Seidengart), Les Éditions du Cerf, Paris, 1990, pp. 307-320; e igualmente Dimitry Gawronsky, «Ernst Cassirer: His Life and His Work», en *The Philosophy of Ernst Cassirer*, edición de Paul Arthur Schilpp, Open Court Publishing Company, La Salle (Illinois), 1973[3], pp. 3-37.

sidades de Leipzig, Halle y Heidelberg, regresó a Berlín, ciudad a la que se había trasladado desde su Breslau natal con sólo doce años. Corría el año 1894 cuando George Simmel, en un curso consagrado al pensamiento kantiano, recomendó encarecidamente los libros de Hermann Cohen sobre Kant, confesando al mismo tiempo que no eran fácilmente accesibles. El joven Ernst se apresuró a hacerse con ellos y, a sus diecinueve años, comprendió que la filosofía era su verdadera vocación. Poco después, en 1896, encaminó sus pasos hacia Marburgo, en cuya universidad se doctoraría con un trabajo sobre Leibniz. Con el paso del tiempo se convertiría en el representante más conocido de aquella escuela neokantiana.[2]

De nuevo en Berlín se habilitará con un prolijo estudio que le daría cierta notoriedad: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, cuyos dos primeros volúmenes aparecieron en 1906 y 1907, mientras que los otros dos habrían de aguardar hasta 1923 y 1941, respectivamente. Nada más habilitarse y merced al apoyo que le dispensó Dilthey, fue contratado como profesor interino en la Universidad berlinesa de Unter den Linden, puesto en el que a costa del soterrado antisemitismo de la época, permaneció trece largos años hasta 1919, cuando consigue por fin una cátedra en Hamburgo. En este periodo berlinés Cassirer publicó su primer gran libro sistemático, *El concepto de sustancia y el concepto de función* (1910), así como *Libertad y forma* (1916), emprendiendo asimismo una nueva

[2] Cf. D. Bourel, «Cassirer et l'École de Marbourg», en *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York, op. cit.*, pp. 69-80.

edición de los escritos kantianos que publicaría su primo, el editor Bruno Cassirer, y para la que redactó una extensa introducción titulada *Kant, vida y doctrina* (1918).

Hamburgo le permitirá profundizar en su estudio sobre los mitos gracias a la vasta biblioteca Warburg, poniendo con ello las bases para su monumental obra sobre la *Filosofía de las formas simbólicas*, cuyos tres tomos aparecerán en los años 1923, 1925 y 1929. Paralelamente irá publicando libros tales como *Idea y forma* (1921), *Lenguaje y mito* (1925), *Individuo y cosmos en la filosofía del renacimiento* (1927) y *La filosofía de la Ilustración* (1932). El ascenso del nazismo le hace abandonar Alemania en 1933 y, después de pasar dos años en Oxford, se instala desde 1935 en Goteborg (Suecia). Su exilio culminará en 1941, al emigrar a Estados Unidos y aceptar la invitación de Yale. Allí publicará en inglés *Un ensayo acerca del hombre* (1944) y aparecerá con carácter póstumo *El mito del Estado* (1946), puesto que Cassirer murió el 13 de abril del año 1945, un día después del fallecimiento de Roosevelt y sólo quince antes del suicidio de Hitler.

2. Un gran conocedor de Kant

El propio Cassirer dejó constancia de sus primeros contactos con el pensamiento kantiano. «En esa época [1894] yo era un joven estudiante, no de filosofía, sino de lengua y literatura alemanas en la Universidad de Berlín. Estaba muy impresionado por la *Crítica de la razón pura* y, tras cada nueva lectura, quedaba más

hechizado por ese libro. Sin embargo, al mismo tiempo, tenía la mayor dificultad para comprender el pensamiento de Kant. Encontraba diversas interpretaciones que no sólo divergían enormemente, sino que se contraponían unas a otras. Recuerdo muy bien el día que abandoné los cursos sobre Kant impartidos por Friedrich Kaulbach con la clara impresión de que lo que se me había enseñado hasta entonces no era una verdadera descripción, sino una caricatura polémica, una parodia del pensamiento de Kant».[3]

Como ya sabemos, habría de ser Simmel, acaso el pensador más reputado del momento, quien puso a Cassirer sobre la pista de Hermann Cohen y, por lo tanto, de Kant. «Hice una segunda tentativa –prosigue Cassirer– para encontrar un hilo conductor en la *Crítica de la razón pura*. Esta vez tuve suerte. Simmel era un pensador muy original y penetrante. Trabajaba en casi todos los ámbitos de la filosofía moderna, y luego se convirtió en uno de los primeros fundadores de la sociología filosófica. En ese momento era un joven profesor interino que impartía sus lecciones ante un público tan restringido como atento e interesado. Durante una de las primeras sesiones dio una pequeña bibliografía sobre Kant. Y ésta fue la primera vez que oí el nombre de Hermann Cohen. Simmel subrayó cuánto debía él mismo a la lectura de los libros de Cohen, añadiendo a continuación que estos libros, a despecho de su sagacidad y

[3] E. Cassirer, «Hermann Cohen, 1842-1918», *Social Research*, vol. X, 1943, pp. 220-221. Tomo esta referencia del trabajo de Dominique Bourel, «Cassirer et l'École de Marbourg», en *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, *op. cit.*, pp. 75 *ss.*

profundidad, padecían un grave defecto. Estaban escritos en un estilo realmente oscuro que hasta ahora nadie había logrado descifrar. Era ésta una gran paradoja que naturalmente no podía dejar de impresionar a un joven como yo. ¡Qué sorpresa oír que, después de todo, había un libro sobre Kant que los mejores jueces consideraban una explicación cabal de sus pensamientos fundamentales, pensamientos que al mismo tiempo eran declarados poco accesibles para el lector común! Presto a actuar –como corresponde a un muchacho de diecinueve años– decidí intentar por mí mismo esa aventura. Compré el libro de Cohen *Crítica kantiana de la experiencia* y comencé a estudiarlo. Desde las primeras páginas me pareció pisar un terreno firme y seguro. No pude salvar todas las dificultades en un instante, pero continué la lectura convencido de que al menos había encontrado la guía que me había faltado y tan ardientemente había deseado en el estudio de la filosofía kantiana».[4]

En el otoño de 1896 Cassirer fue a Marburgo para conocer a Cohen y estudiar a Kant, con el fin de comprender cabalmente la filosofía kantiana –igual que haría, por cierto, sólo unos años después Ortega. Como señala Paul Natorp, en Marburgo no se proponía un retorno a Kant para canonizar su literalidad y convertirla en una rígida ortodoxia, sino que se rendía culto a su espíritu o mejor dicho a su método, a ese método transcendental que permitía diferenciarse de la psicología, la metafísica o la lógica formal.[5] Cohen había logrado

[4] E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 222-223.

[5] Cf. P. Natorp, «Kant und die Marburger Schule», *Kant-Studien*, núm. 17, 1912, pp. 193-221.

introducir ese ímpetu especulativo en medio de un paisaje intelectual caracterizado por una lucha sin cuartel entre un obsoleto idealismo y el monopolio que pretendían conquistar las ciencias de la naturaleza.

Boris Pasternak, el premio nobel de literatura, estudió en Marburgo a comienzos del siglo XX y nos describe así aquel ambiente filosófico: «En Marburgo se conocía la historia a la perfección y continuamente iban extrayéndose tesoros tras tesoros de los archivos del renacimiento italiano, del racionalismo francés y escocés, así como de otras escuelas mal conocidas. La escuela de Marburgo ante todo era original. No se atenía a la perezosa rutina de los "ismos" que se aferran a una rentable omnisciencia tomada de décima mano. Libre de la inercia terminológica, la escuela de Marburgo se giraba hacia las primeras fuentes, es decir, hacia las auténticas signaturas fijadas por el pensamiento sobre la historia de la ciencia. Se interesaba por la ciencia cuya creación ininterrumpida se extiende durante veinticinco siglos alimentándose del caudaloso manantial de los descubrimientos mundiales. Concebida de esta manera, la filosofía habitada por la historia se rejuvenecía e impregnaba de una sabiduría que la volvía irreconocible. Esta disciplina sospechosa se veía transformada en una disciplina auténtica consagrada a los problemas fundamentales, regresando así a su verdadero destino».[6]

[6] Cf. B. Pasternak, *Sauf-conduit*, París, Buchet-Chastel-Corrêa, 1959, pp. 62-65. Esta referencia también se la debo a Dominique Bourel, «Cassirer et l'École de Marbourg», en *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York*, *op. cit.*, pp. 75 *ss.*

Cuando Pasternak todavía está estudiando en Marburgo, Cassirer ya ha vuelto a Berlín y sus publicaciones le acreditan como un excelso discípulo del ambiente intelectual recién descrito. Su interés por Kant le hará redactar una didáctica exposición de conjunto destinada a servir como introducción a la edición que prepara de los escritos kantianos y que ocupa todo el volumen XI de la misma. Puede que algún lector comparta mi experiencia personal y haya comenzado a familiarizarse con la filosofía kantiana con esta exposición de Cassirer, ese *Kant, vida y doctrina* que Wenceslao Roces tradujo para el Fondo de Cultura Económica en 1948 y que sigue siendo una herramienta muy útil para introducirse en el pensamiento kantiano,[7] aunque ahora contemos con textos más actuales también venidos desde Marburgo[8] e incluso con algunos escritos directamente en castellano.[9]

Según Philonenko, este *Kant, vida y doctrina*, que data de 1918, no sería la única contribución de Cassirer

[7] Es una pena que no contemos con una traducción castellana del texto que Karl Vorländer publicó en el bicentenario del nacimiento de Kant: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Hamburg, 1924, y del que Rudolf Malter editó una segunda edición enriquecida en 1977.

[8] Como sería el caso por ejemplo de los recientes estudios de Manfred Kuehn, *Kant. Una biografía*, Acento Editorial, Madrid, 2003, y de Reinhard Brandt, *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología*, Plaza y Valdés, México, 2001.

[9] Me permito citar aquí como textos en cierta medida complementarios, puesto que uno se ocupa del Kant teórico y el otro del Kant práctico, el libro de José Luis Villacañas, *Racionalidad crítica: introducción a la filosofía de Kant*, Tecnos, Madrid, 1987 y mi libro *Immanuel Kant: la utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.

como intérprete de Kant, pues también habría que tener en cuenta el segundo volumen de su magna obra *El problema del conocimiento...* (publicado en 1907 y traducido por Wenceslao Roces para el Fondo de Cultura Económica en 1957), por un lado, y la famosa conferencia de Davos, fechada en 1929, en la que Cassirer defendió el punto de vista de la escuela de Marburgo contra la ontología existencial de Heidegger.[10] Como quiera que sea, no cabe duda de que Cassirer fue y sigue siendo una de las máximas autoridades kantianas, incluso desde una perspectiva estrictamente filológica. Esa condición suya de cabal conocedor del kantismo es lo que precisamente le permitió legarnos su perspicaz lectura de Rousseau.

3. El intérprete de Rousseau

Cuando en 1945 se publican por primera vez (inaugurando la serie de monografías del *Journal of History of Ideas* y bajo el título de *Rousseau, Kant, Goethe. Two Essays*) dos de los tres trabajos reunidos aquí,[11] en el prefacio redactado para la ocasión Cassirer comenta lo siguiente: «Los dos ensayos que forman este pequeño libro tratan de autores diferentes, pero tienen un tema común. Intentan ilustrar, adoptando perspectivas diferentes, la cultura del siglo XVIII y el "clima de opinión" que permitió su eclosión, por utilizar la expresión de Whitehead. Trato este asunto con más detalle en mi

[10] Cf. A. Philonenko, «Cassirer lecteur et interprète de Kant», en *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York, op. cit.*, pp. 43-54.

[11] *Kant y Rousseau* y *Goethe y la filosofía kantiana.*

libro sobre *La filosofía de la Ilustración.* Como preparo una nueva edición revisada de esta obra que debe aparecer próximamente en inglés, espero que estos ensayos podrán ser leídos como una suerte de introducción a esa obra de más vastas dimensiones». Así pues, los tres autores elegidos sirven para recrear un determinado clima cultural: el del siglo XVIII europeo.

La primera edición de su *Filosofía de la Ilustración*[12] fue publicada en 1932 y Cassirer había pasado desde 1931 varios meses trabajando en esa obra en la Biblioteca Nacional de París, buscando unos materiales bibliográficos que la hiperinflación alemana del momento le impedía conseguir de otro modo, ni siquiera a través del mecenazgo de los Wanberg. Aprovechando su estancia en la capital francesa, Cassirer dictó el 27 de febrero de 1932 una conferencia sobre *La unidad en la obra de Jean-Jacques Rousseau,* cuya publicación en el *Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía*[13] recoge también el diálogo posterior mantenido por el conferenciante con algunos colegas franceses como V. Basch, C. Bouglé, E. Gilson, R. Lenoir y X. León. Este último, que oficiaba como anfitrión, no deja de agradecer a Cassirer, al «discípulo de esa escuela de Marburgo en la que Kant siempre ha ocupado un lugar de honor, el recordarnos que "el campeón de la primacía de la razón práctica, el único moralista absoluto que ha producido el siglo XVIII", es

[12] Hay traducción castellana realizada por Eugenio Ímaz y publicada por el Fondo de Cultura Económica, México, 1943.

[13] Cf. E. Cassirer, «L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau», *Bulletin de la Societé Française de Philosophie. Comptes rendus des Séances,* sesión del 27de febrero de 1932, pp. 43-87.

decir, justamente Kant, sea casi el único en haber comprendido plenamente el moralismo de Rousseau».[14]

Sin duda, no es otro el hilo conductor que guía la lectura de Rousseau presentada por Cassirer en París: hacer una lectura global del pensamiento rousseauniano en clave kantiana.[15] Sus interlocutores no acogieron bien esa interpretación y V. Basch trae a colación la visión más en boga de Rousseau: «El profesor Cassirer –resume Basch– hace de Rousseau, no sólo el precursor de Kant, sino el realizador, es decir, el filósofo que ha cristalizado en su doctrina, de una manera mucho más completa e intransigente que Kant mismo, ese primado de la razón práctica que el autor de las *Críticas* planteó, pero cuya existencia no demostró y no supo aplicar a las diferentes esferas de la filosofía, mientras que Rousseau habría aplicado la teoría del primado de la razón práctica, no a la metafísica, sino a la política y a la sociología».[16]

Para Basch, en cambio, Rousseau no sería un filósofo profesional, sino un artista que sólo habría escrito varias novelas: una novela etnológica con sus dos primeros *Discursos*, una novela romántica con *La nueva Eloísa*, una novela pedagógica con el *Emilio*, una novela política con el *Contrato social* y una novela autobiográfica con las *Confesiones*.[17] Es más, en el fondo «Rousseau

[14] Cf. «L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau», *op. cit.*, p. 46.

[15] Cf. P. Pasqualucci, «Il rapporto Rousseau-Kant», *Rivista internazionale di Filosofia del Diritto*, núm. XLVIII, 1971, pp. 471-537.

[16] Cf. «L'unité dans l'oeuvre de Jean-Jacque Rousseau», *op. cit.*, pp. 66-67.

[17] Cf. *ibíd.*, pp. 67-68.

sólo habría escrito autobiografías, aunque sólo llamó así al más hermoso de todos sus libros y que, para mí –prosigue Basch– es todo Rousseau: *Las confesiones*. Nunca escribió sino confesiones a través de personajes interpuestos. Saint-Preux es Rousseau y Julia también, al igual que Emilio, su preceptor y el vicario saboyano».[18] Si Rousseau hubiera sido consecuente con todo ello sólo habría podido defender un anarquismo individualista y, en cualquier caso, no cabe conciliar las premisas del resto de sus obras con los planteamientos del *Contrato social* –concluye V. Basch tras una larga intervención.

Cassirer le responde que sólo ha presentado un extracto de un trabajo más largo a punto de publicarse en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* con el título de *El problema Jean-Jacques Rousseau* (es decir, el primero de los textos traducidos aquí), donde quizá encuentre contestadas sus objeciones. A su modo de ver, el que Rousseau carezca de un sistema filosófico riguroso no hace de él un simple novelista. Esto no es admisible para un historiador de las ideas que constate la influencia ejercida por Rousseau durante todo el siglo XVIII tanto en Francia como en Alemania. Incluso *La nueva Eloísa* distaría mucho de ser tan sólo una mera novela, puesto que, al describir la pasión que protagoniza ese libro, «quiere expresar su concepción global sobre la naturaleza y el destino humano. Si el pensador está detrás del artista, incluso cuando éste se expresa como un poeta comparece siempre el teórico, el filósofo del sentimiento; en sus descripciones más ardientes eleva *reivindicaciones* precisas, formula con precisión *imperativos* teóricos y

[18] Cf. *ibíd.*, p. 72.

prácticos. Es justamente la mezcla de esos dos elementos lo que permite a Rousseau emocionar poderosamente a sus contemporáneos e influir netamente sobre ellos, al asignarles una tarea que todavía no se había percibido con claridad. En su doctrina se encuentra el punto de partida de dos corrientes espirituales e intelectuales enteramente diferentes: la una conduce en Alemania al *Werther* de Goethe y al romanticismo, mientras que la otra desemboca en las doctrinas políticas de la Revolución francesa, así como en la moral y la filosofía de la historia de Kant».[19]

4. Hacia la Revolución francesa y el Romanticismo (Rousseau «entre» Kant y Goethe)

Al entender de Cassirer, este doble movimiento que aboca por una parte en el romanticismo y por otra en la Revolución francesa, que influye en un escritor como Goethe, por un lado, y en un filósofo moral como Kant, por el otro, no sería un puro azar en la historia de las ideas, sino que se desprendería de la teoría rousseauniana del sentimiento y de su manera de defenderla. Según Cassirer, Rousseau admitiría una doble modalidad del sentimiento y emplearía una para construir su concepción de la naturaleza, mientras que utilizaría la otra para construir el mundo moral, político y social. «El espíritu matemático y lógico de los siglos XVII y XVIII –aduce Cassirer– había transformado la naturaleza en un simple

[19] Cf. «L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacque Rousseau», *op. cit.*, p. 81.

mecanismo, Rousseau redescubre su *alma.* Al formalismo y al esquematismo abstractos del *Sistema de la naturaleza* de D'Holbach, él opone su propia concepción de la naturaleza. Merced a ella reencuentra el camino de la naturaleza real, llena de formas y de vida. Mas cuando no se trata de comprender la vida de la naturaleza reavivándola por el sentimiento, sino de emprender, por el contrario, la construcción de un mundo específicamente humano, de organizar el cosmos político y social, se requiere por parte del hombre otra forma de sentimiento. Ya no se invoca la sumisión pasiva; este sentimiento nuevo es autónomo, se trata del sentimiento de la libertad. En este ámbito la fuerza del sentimiento significa la fuerza para una pura determinación de sí por uno mismo».[20]

Me ha parecido que la mejor manera de introducir los textos presentados aquí era recrear esta conferencia impartida por Cassirer en la Sociedad Francesa de Filosofía en el invierno de 1932 y dejar hablar a quienes allí estuvieron, dado que dieron pie a este impecable resumen del propio Cassirer. Es cierto que el tema de la charla sólo se refería a una parte del primero de nuestros tres escritos, pero no es menos cierto que éste prefigura el segundo y en cierta medida también el tercero, puesto que todos ellos no dejan de señalar a Rousseau como un pensador a caballo entre Kant y Goethe, por decirlo así, como el filósofo literario o el novelista filosófico que sabe hablar dos lenguas: la que entenderá el moralista prusiano y la que calará en el gran poeta germano, la

[20] Cf. *ibid.*, p. 82.

que perfila el horizonte del romanticismo y la que pone las bases de la revolución por antonomasia.[21]

Cuando Cassirer afirma que Rousseau atribuye a la política una misión moral y que someter la política a un imperativo ético constituye «su acto propiamente revolucionario»,[22] indicando que los enciclopedistas se conformaban con algunas reformas destinadas a paliar puntualmente una u otra injusticia social, mientras que Rousseau quiere transformar de un modo radical el orden social existente, se diría que a Cassirer le gustaría poder identificarse con esta faceta de Rousseau. Éste no hubiera soñado con intervenir activamente en la políti-

[21] El 7 de mayo de 1794 Robespierre hizo un encendido elogio de Rousseau ante la convención. He aquí un resumen del mismo: «Entre los que, en la época a la que me refiero, se significaron en la carrera de las letras y de la filosofía, un hombre, por la elevación de su alma y por la grandeza de su carácter, se mostró digno del ministerio de preceptor del género humano. Él atacó la tiranía con franqueza, habló con entusiasmo de la divinidad; su elocuencia viril y proba pintó con trazos flamígeros los encantos de la virtud; defendió esos dogmas consoladores que la razón da como apoyo del corazón humano; la pureza de su doctrina, forjada en la naturaleza y en el odio profundo al vicio, así como su desprecio por los sofistas intrigantes que usurpaban el nombre de filósofos, le granjeó el odio y la persecución de sus rivales y falsos amigos. ¡Ah! Si hubiera sido testigo de esta revolución de la que fue precursor y le ha llevado al Panteón, ¿quién puede dudar de que su alma generosa hubiese abrazado con arrebato la causa de la justicia y de la igualdad? ¿Mas qué han hecho por ella sus cobardes adversarios? Ellos han combatido la revolución desde el momento en que temieron que elevaría al pueblo por encima de las vanidades particulares. Los hombres de letras, en general, se han deshonrado en esta revolución» (*CC* XLVII, p. 238).

[22] Cf. «L'unité dans l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau», *op. cit.*, p. 52.

ca y, sin embargo, «fue de él, y no de los hombres que representaban la opinión pública en Francia y que modelaban ésta, de donde provino el impulso propiamente revolucionario. Porque él no busca remedios para casos particulares. Para él, no había avenencia posible con la sociedad de entonces. Él rechaza toda solución parcial. Porque, para él, la función del Estado no es hacer surgir y proteger la felicidad, ni defender o aumentar el poder. A la idea de Estado considerada como institución bienhechora o como poder, él opone la idea del Estado fundado sobre el *Derecho*».[23]

5. Un francotirador intelectual contra el nazismo

Conviene subrayar una vez más que Cassirer escribió estas líneas en 1932, en pleno ascenso del nazismo en Alemania, y que poco después partiría a un exilio voluntario por creerse incapaz de seguir desempeñando sus funciones como profesor universitario en medio de aquel irrespirable clima político. Con su escrito sobre Rousseau «está claro que no afronta directamente los problemas políticos, prefiriendo elaborar una pedagogía política más indirecta. Pero no se puede dejar de reconocer la significación política, en esta época, de una interpretación que hace de Rousseau un precursor de Kant, que insiste de esta manera sobre la idea de ley en Rousseau y sobre la unidad de su pensamiento contra

[23] Cf. *ibid.*, p. 53.

todas las tentativas de escamotearla en un sentido ya totalitario, ya anarquista».[24]

En su introducción a la versión francesa de nuestro primer texto, *El problema Jean-Jacques Rousseau*, Starobinski no deja de señalar esto mismo:[25] «Presentar el cuadro de la Ilustración europea cuando las ideas del nazismo campaban por sus respetos, reencontrar en Rousseau el pensamiento que inspiró a Kant, Goethe y la idea republicana, suponía, sin perspectiva de alcanzar éxito alguno, tanto como poner del revés los mitos que por aquel entonces movilizaban a las masas y que, en las universidades, encontraban filósofos e historiadores bien dispuestos a propagarlas».[26]

Cassirer apoyó públicamente los principios democráticos de la república de Weimar, con su conferencia de 1928 sobre *La idea de la constitución republicana*, y aceptó en 1930 ser nombrado rector de la Universidad de Hamburgo, cuando el ejercicio de tal cargo representaba un acto de coraje cívico antes que la satisfacción de una ambición personal. «Nada sería más erróneo –insiste Starobinski– que ver en Cassirer a un intelectual encerrado en su disciplina y desdeñoso de los conflictos que le rodeaban. Su manera de combatir en pro de ciertas causas consistía en remontarse hasta sus fuentes inte-

[24] Cf. Ph. Knee, «Note sur *Le problème Jean-Jacque Rousseau* de Cassirer», *Laval Théologique et Philosophique*, núm. XLIII, 1987, p. 236.

[25] Al igual que había hecho Philonenko al comentar el escrito en cuestión cuando éste fue publicado por la *Revue de Métaphysique et de Morale*, (cf. los números 2, 3 y 4 de 1986).

[26] Cf. J. Starobinski, prefacio a E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, Hachette, París, 1987, p. x.

lectuales, en releer los grandes textos fundadores, al estar convencido de que una fuerza de persuasión particular podía resultar de un buen análisis histórico de los valores que le parecían merecer verse salvaguardados».[27]

Así es cómo este aventajado discípulo de la escuela de Marburgo entendía el papel que podía jugar una historia de las ideas convenientemente encauzada, tal como sintetiza en esta caracterización del siglo XVIII: «El periodo de la Ilustración –escribe Cassirer en *El mito del Estado*– perdió el interés por las especulaciones metafísicas. Toda su energía se concentró en otro punto, y no fue tanto una energía de pensamiento cuanto una energía de acción. Las "ideas" no se consideraban ya como "ideas abstractas". Con ellas se forjaban las armas para la gran lucha política. No se trataba en ningún caso de que estas armas fueran nuevas, sino que fueran eficaces. Y muchas veces resultó que las armas mejores y más eficaces eran las más viejas».[28]

Por eso mismo Cassirer quiso confrontar la penosa política de su tiempo con las valiosas e inmortales ideas que habían germinado en la Europa del siglo XVIII de la mano de Rousseau, Kant y Goethe. Como bien dice Jean Lacoste, uno tiene la impresión de que, «al escribir

[27] Cf. *ibíd*, p. xi. «Las ideas defendidas por Cassirer en 1932, y en las cuales las ideologías virulentas de la época veían los temas caducos de la gran burguesía liberal, no afrontaban directamente los problemas de la política, pero definían con nitidez una exigencia que todavía puede considerarse hoy en día como el objetivo final de toda acción política inteligente: la idea de la cultura concebida como autoliberación del hombre» (*ibíd.*, pp. xi-xii).

[28] Cf. E. Cassirer, *El mito del Estado*, traducción de Eduardo Nicol, FCE, México, 1947, p. 209.

estos ensayos consagrados a tres figuras esenciales del siglo de las Luces, de la Ilustración, [Cassirer] hubiese querido preservar de la amenaza de la barbarie nazi lo que había de más precioso, de más humano, de más "europeo", en la cultura alemana».[29]

6. La historia de las ideas como pedagogía política

El 11 de agosto de 1928, con motivo del décimo aniversario de la constitución de la república de Weimar, Cassirer preparó una conferencia donde hacía ver que la idea de una constitución republicana hundía sus raíces en pensadores como Leibniz, Wolf y Kant, criticando indirectamente la exaltación del positivismo que propiciaba la influyente escuela histórica del derecho fundada por Friedrich Karl von Savigny.[30] En 1932 la inefable situación política de Alemania le hace volver sus ojos hacia un autor como Rousseau, buscando en sus ideas una pedagogía política que le parece absolutamente necesaria. Tal como señala en *El problema Jean-Jacques Rousseau*, el pensamiento de éste no es para él «objeto de una curiosidad meramente erudita o de un examen puramente histórico-filológico. Más bien aparece como una problemática viva y plenamente actual, siempre que no se contente uno con el examen de sus *resultados* y se

[29] Cf. J. Lacoste, prefacio a E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux Essais*, Belin, Saint-Germain-du-Puy, 1991, p. 5.

[30] Cf. A. Graeser, *Ernst Cassirer*, C. H. Beck, München, 1994, p. 112.

sumerja en sus primeros *presupuestos*. Las preguntas que Rousseau plantea y le hacen oponerse a su siglo no han quedado en modo alguno anticuadas ni tampoco se pueden despachar sin más. Es posible que sus *formulaciones* únicamente puedan comprenderse históricamente y sólo resulten significativas en términos históricos, pero el *contenido* no ha perdido nada de su inmediatez» (p. 51)*.

Cassirer juzga necesario recordar en pleno ascenso del nazismo los planteamientos morales y políticos de Rousseau, por si pudieran servir para combatir el totalitarismo en ciernes. Para ello se propone interpelar directamente al propio Rousseau, marginando los «prejuicios y las opiniones preconcebidas» que se han hecho gravitar sobre su obra. De todos los conceptos de Rousseau –nos dice– «su concepto de libertad es el que ha sido objeto de las interpretaciones más variopintas y contradictorias. De suerte que todo este concepto casi ha perdido por completo su precisión inicial. Sus partidarios y detractores lo han desgarrado al tirar de él en sentidos opuestos, hasta convertirlo en una mera consigna política, que cambia de color al servicio de los diferentes objetivos de la contienda política. Pero debe señalarse que Rousseau no es responsable de tanta equivocidad y confusión. Él definió el sentido específico y la significación primordial de su idea de libertad con toda concisión. Libertad no es para él sinónimo de arbitrio, sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa la vinculación a una ley estricta e

* Las páginas entre paréntesis tras la cita del texto de Cassirer corresponden a la presente edición.

inquebrantable que el individuo erige por encima de sí mismo. No es el alejamiento de esta ley o el desprendimiento de la misma sino la autónoma *adhesión* a ella, lo que constituye el auténtico carácter de la libertad» (pp. 71-2).

Su exposición de Rousseau prosigue argumentando que la libertad no puede alcanzarse «sin una transformación radical del orden social, un cambio que debe disolver todo lo arbitrario y hacer imperar tan sólo la necesidad interna de la ley». Resulta muy sugerente leer entre líneas el texto de Cassirer, evocando al mismo tiempo la época en que lo escribe, cuando Hitler y su partido están a punto de alcanzar el poder: «La libertad es negada cuando se exige el sometimiento a la voluntad de uno solo o de un grupo dirigente [...]. Ningún privilegio particular puede atribuirse a un individuo en cuanto tal o a una clase determinada, ni tampoco puede reclamarse un trato especial [...]. No puede haber excepciones *en el seno* del derecho y *en virtud* del derecho; antes bien cualquier excepción a la que se hallaran sometidos algunos ciudadanos o ciertas clases significaría automáticamente el aniquilamiento de la idea misma de derecho y de la del Estado: conllevaría la disolución del pacto social y el retorno al estado de naturaleza, que en este contexto quedaría caracterizado como un estado de violencia» (pp. 76-7).

Los asertos que Cassirer va desgranando en su lectura de Rousseau no tienen desperdicio: «La hora de la salvación –se nos dice en el primero de los tres ensayos recogidos aquí– llegará cuando, en el lugar de la actual sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético-política libre en la que, en vez de someterse al arbitrio

ajeno, cada cual obedezca a esa voluntad general que reconoce como suya propia. Pero resulta vano esperar que esa salvación se deba a algún auxilio externo. Ningún Dios puede conducirnos a ella, siendo el hombre quien ha de convertirse en su propio salvador e incluso en su creador en un sentido *ético*» (p. 96).

Sigamos leyendo este trabajo desde la óptica de una pedagogía política pertinente para la Alemania que está apunto de cruzar el umbral del tercer Reich: «Allí donde reina el simple poder, donde gobierna un individuo o un grupo de individuos y se imponen sus mandatos a la totalidad –escribe Cassirer– es conveniente y necesario poner límites al soberano, vinculándole a una constitución escrita que no pueda sobrepasar ni modificar. Pues cualquier poder coactivo en cuanto tal está expuesto al abuso y, en la medida de lo posible, hay que prevenir e impedir el empleo abusivo. A decir verdad, en el fondo todas esas medidas preventivas resultarán ineficaces, puesto que, si la *voluntad* de legitimidad brilla por su ausencia en cuanto tal, entonces resulta imposible evitar que las "leyes fundamentales", tan cuidadosamente pensadas como válidas e inviolables para el soberano, sean interpretadas por éste a la hora de aplicarlas en un sentido que le sea favorable y las manipule a *su* antojo. Es inútil limitar simplemente la *cantidad* del poder, si no se modifica su *cualidad*, es decir, su origen y su fundamento jurídico. Frente al poder usurpado –y usurpado está todo poder que no se base en el libre sometimiento de todos bajo una ley universalmente obligatoria– toda restricción será insuficiente, porque sin duda puede poner ciertos limites al *ejercicio* de lo arbitrario, mas no suprimir el *principio* de lo arbitrario en cuanto tal» (pp. 120-1).

Nuestro egregio historiador de las ideas quiere destacar el hecho de que, gracias a Rousseau, «la concepción del Estado de bienestar que monopoliza el poder se ve confrontada con la de *Estado de derecho*» (p. 89). En efecto, «lo que Rousseau exige de la comunidad humana, y lo que él se promete de su futura construcción y apuntalamiento, no es que aumente la felicidad, el bienestar y el disfrute del hombre, sino que le asegure su libertad y le devuelva su destino. Al utilitarismo de las teorías enciclopédicas sobre la sociedad y el Estado él contrapone claramente el puro *ethos* del derecho» (p. 130). De ahí su inevitable ascendiente sobre Kant. «Por eso –aduce Cassirer– el moralista por antonomasia del siglo XVIII, el campeón del "primado de la razón práctica", fue casi el único que comprendió cabalmente a Rousseau en *este* sentido. Kant demuestra haber hecho suyo a Rousseau cuando afirma que, sin contribuir al triunfo de la justicia, deja de tener *valor* que existan hombres sobre la tierra» (p. 89).

A Cassirer le interesa destacar que «la primera influencia directa que los escritos de Rousseau ejercieron particularmente en *Alemania* se debió sobre todo a los ideales y a las exigencias *morales* que defiende. Rousseau fue considerado como alguien que despertaba la *conciencia moral*» (pp. 117-8). Ojalá pudiera volver a hacerlo, debió pensar Cassirer al escribir estas líneas. Al menos merece la pena creerlo y recordar la conversión política experimentada por Rousseau. «Él mismo –señala Cassirer– ha dejado clara constancia de este giro en sus *Confesiones*. Allí nos dice que se encaminó hacia la teoría política y concibió el proyecto de sus *Instituciones políticas*, al darse cuenta de que todo en la existencia

humana depende radicalmente de la política y de que ningún pueblo nunca será sino lo que haga de él la naturaleza de sus leyes y de sus instituciones políticas. Mas no podemos permanecer meramente pasivos frente a *esta* naturaleza, ya que no la encontramos, sino que hemos de producirla, crearla a partir de un acto libre» (p. 132).

Por supuesto, prosigue Cassirer, Rousseau «distingue con la mayor precisión entre la sociedad empírica y la sociedad ideal, entre lo que *es* bajo las condiciones actuales y lo que *puede* y *debe* ser en el futuro» (p. 149). Su plan educativo intenta educar a *los ciudadanos que están por venir*, ya que la sociedad presente no está madura para este plan. Desde luego, Cassirer compartía tanto la intención como el diagnóstico y no es extraño que cierre su ensayo con una declaración de principios, donde se define su propia concepción sobre la historia de las ideas: «Rousseau no dejó de abordar problemas de significación universal, problemas que todavía hoy no han perdido nada de su fuerza ni de su énfasis y que sobrevivirán largo tiempo a la forma contingente, individual e histórica que Rousseau les dio» (p. 155).

7. Jean-Jacques Kant e Immanuel Rousseau, o el «enkantamiento» rousseauniano de Cassirer

Como no podía ser de otro modo, dada su «tornakantiana»[31] formación en Marburgo, Cassirer lee al mismo tiempo a Rousseau desde una óptica de sesgo kantiano.

[31] Cf. R. R. Aramayo, «La escuela "tornakantiana" de Marburgo», en *Isegoría*, núm. 30, 2004, pp. 239-241.

«La ética de Rousseau –afirma para sorpresa de muchos en *El problema Jean-Jacques Russeau*– no es una moral del sentimiento, sino la formulación más decisiva de una ética puramente conforme a la ley que se haya hecho antes de Kant» (pp. 119-20). Para amparar esta tesis Cassirer acude al *Manuscrito de Ginebra*, es decir, a la primera versión del *Contrato social*, cuyo subtítulo es *Ensayo sobre la forma de la república*.[32] «En el primer esbozo del *Contrato social* –señala Cassirer– la ley es calificada como la más sublime de todas las instituciones humanas. La ley es un auténtico don del cielo merced al cual el hombre ha aprendido a emular en su existencia terrena los sagrados mandatos de la divinidad. Pese a ello, la revelación que se consuma en la ley no es trascendente, sino puramente inmanente» (p. 120). Lo que Cassirer quiere destacar con ello es que Rousseau ve «en la comunidad [...] a la fundadora y guardiana del derecho y comprende que con el cumplimiento de esta misión no se asegura la felicidad, pero sí la dignidad de la humanidad. En este sentido –añade– leyó e interpretó Kant el *Emilio* de Rousseau» (p. 153).

Pero Kant no sólo habría leído con sumo provecho para su filosofía práctica el *Emilio* o el *Contrato social*, sino también *Julia, o la nueva Eloísa*, la célebre novela de Rousseau. Según Cassirer, Kant «leyó *La nueva Eloísa* de modo distinto a como lo hicieron la mayoría de sus coetáneos y de quienes la han leído después. El centro de gravedad de esta obra no estaba, para él, en la románti-

[32] Cf. *OC* III, pp. 281 *ss.* Contamos con una reciente versión castellana de José Rubio Carracedo: J.-J. Rousseau, *Escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 113 *ss.*

ca historia de amor del comienzo, sino en la parte "moral" con que se cierra la obra. Él no veía ésta como un mero añadido externo con el que Rousseau habría desfigurado su obra y habría desbaratado su efecto artístico. Era incapaz de ver en *La nueva Eloísa* una simple novela sentimental y una glorificación de la pasión» (p. 174). Así las cosas, en las últimas páginas de esta novela se prefiguraría por ejemplo la formulación del imperativo categórico que prohíbe tomar al hombre sólo como mero medio, sin considerarlo al mismo tiempo como un fin en sí mimo, y lo haría en pasajes como éste, donde Rousseau hace decir a la Sra. de Wollmar: «El hombre es un ser demasiado noble para deber servir simplemente de instrumento a otros, y no puede emplearsele de ninguna manera en lo que a uno le convenga, sin consultar al mismo tiempo lo que le conviene a él mismo. Nunca está permitido deteriorar un alma humana en beneficio de otras».[33]

En su filosofía jurídico-política Kant habría sabido rentabilizar la teoría rousseauniana del «estado de naturaleza». En opinión de Cassirer, Kant la toma «como un principio regulativo y no como un principio constitutivo –por emplear la terminología que él mismo utilizará más tarde–. Considera la teoría de Rousseau no como una teoría del ser, sino del deber ser, no como una descripción de lo acaecido, sino como una expresión de lo exigido, no como una retrospectiva elegíaca, sino como una previsora prospectiva. Esta aparente retrospectiva debe servir –según él– para que los hombres se preparen

[33] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Parte V, Carta 2, *OC* II, p. 536.

para el futuro y para hacerles capaces de dirigir ese futuro. Ello no debe alejarles de trabajar en pro de la cultura, pero debe mostrarles todo cuanto hay de apariencia y oropel en la ensalzada cultura» (pp. 168-9). Cassirer insiste más de una vez en este punto: «Kant nunca tomó el concepto de "hombre natural" en un sentido puramente físico o histórico, sino en un sentido ético y teleológico. Lo verdaderamente permanente en la naturaleza humana no es un *estado* que haya poseído en alguna ocasión antes de abandonarlo, sino aquello *para* lo que existe y aquello *hacia* lo que tiende. No es una constante del ser, sino del deber ser. Kant rinde honores al Rousseau ético que, tras todos los encubrimientos y disimulos, tras todas las máscaras que el hombre se ha procurado y ha portado en el transcurso de su historia, divisa al "verdadero hombre", esto es, reconoce y vindica su peculiar e inmutable tarea. Kant quiere proseguir por esta senda que Rousseau ha iniciado y que él se propone culminar» (pp. 181-2).

La diferencia sería que –como nos dice el propio Kant– Rousseau procede sintéticamente y comienza por el hombre natural, mientras que Kant procede analíticamente y comienza por el hombre civilizado.[34] «Este punto de partida –comenta Cassirer– se hace indispensable porque en el concepto de "hombre" lo civilizado no constituye un rasgo secundario o fortuito, sino que designa su naturaleza esencial, su carácter específico. Quien quiera estudiar la animalidad ha de partir del estado salvaje, pero quien quiera conocer al hombre ha

[34] Cf. I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, p. 14.

de considerar su fuerza creadora y sus logros creativos, es decir, su cultura» (p. 184). En la interpretación kantiana, sigue argumentando Cassirer, «el propósito de Rousseau no habría sido el de invitar al hombre a retornar al estado de naturaleza, sino más bien el de invitarle a lanzar una mirada *retrospectiva* sobre dicho estado para hacernos cobrar conciencia de los errores y flaquezas de la sociedad y de sus convenciones» (p. 188).

Así pues, para la lectura kantiana de Rousseau que nos propone Cassirer, «las heridas que la sociedad actual ha infligido a la humanidad no pueden curarse destruyendo sin más el instrumento que las ha causado. Hemos de mirar más lejos: no hemos de dar con el instrumento, sino con la mano que lo ha utilizado. La culpa no le corresponde a la forma del vínculo social en cuanto tal, sino más bien a la *voluntad* que lo anima. Mientras esa voluntad se halle al servicio de individuos o grupos aislados que a través del poder y la riqueza hayan alcanzado una posición privilegiada se convertirá en la fuente de todo mal, en el promotor y patrocinador de todo sufrimiento y de toda injusticia que los hombres puedan infligirse mutuamente. [...] También el Estado tiene su "naturaleza", que Rousseau se propone restaurar, si bien esta naturaleza no consiste en un *estado* originario, sino en una *tarea* originaria. Este cometido es la administración del derecho y la instauración de la justicia» (pp. 189-90).

Pero no sólo la ética y la teoría jurídico-política de Kant se habrían visto moldeadas por el influjo del pensamiento rousseauniano, sino que también lo estaría su filosofía de la religión. «En su doctrina religiosa –advierte Cassirer– Rousseau se toma en serio el "primado de lo práctico". Para él Dios no es tan sólo el creador y el con-

servador de la naturaleza, sino que representa, por utilizar la expresión kantiana, al "jefe en el reino de los fines". Pues la filosofía de la religión de Rousseau está íntimamente conectada con su filosofía jurídico-política y se ve determinada por sus ideas fundamentales. A su modo de ver, la *religión está inscrita en el corazón* del hombre merced a la idea de justicia, la cual es eterna e inmutable y no puede verse condicionada por la multiplicidad y el arbitrio de los estatutos positivos» (p. 226).

Con su elocuente y documentada exposición Cassirer logra fusionar dos filosofías que, a primera vista, no podían parecer más antagónicas, puesto que tradicionalmente Rousseau pasa por ser el campeón de los sentimientos y Kant el paladín de su cabal antagonista: la razón pura. Tampoco es fácil imaginar dos biografías más diferentes que las del soñador a quien le gustaba pasear solitario por los bosques y el rigorista funcionario prusiano que llegó a oficiar como rector universitario. Concluye Cassirer: «Separados por todo cuanto queda determinado por las circunstancias externas de la vida, por la profesión y el medio social, así como en lo relativo a sus peculiaridades personales, por el tipo y la orientación de su temperamento, Kant y Rousseau concibieron una *idea* bien definida a la que quisieron dotar de un sentido objetivo para hacerla valer. Ambos son entusiastas de la pura *idea del derecho*» (p. 230).

Arrebatado por su propio paralelismo, en el que se diría que Kant y Rousseau podrían llegar a intercambiar sus nombres, Cassirer llega a afirmar lo siguiente. «Cabe añadir que Rousseau no sólo determinó los contenidos y la sistematización de la fundamentación ética kantiana, sino también su lenguaje e incluso su estilo» (p. 197).

Puede parecer una tesis exagerada, pero no lo es tanto si uno se toma la molestia de cotejar sus respectivos textos. Quien suscribe, jaleado precisamente por Cassirer, ha realizado este ejercicio en un par de ocasiones[35] y ha creído comprobar que seguramente Kant no habría llegado a escribir tal como lo hizo alguno de sus trabajos sin mediar la decisiva influencia de Rousseau.

Conviene releer algunos pasajes kantianos de, pongamos por ejemplo, la *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784),[36] la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785),[37] la *Crítica de la razón práctica* (1788)[38] o los últimos parágrafos de la *Crítica del discernimiento* (1790),[39] teniendo muy presentes algunos otros de Rousseau, que pueden entresacarse del artículo sobre *Economía política* publicado en la *Enciclopedia* (1755), de sus *Cartas morales* (1757) –es decir, de *La profesión de fe del vicario saboyano*, incluido en el cuarto libro del *Emilio, o de la educación* (1762)–,

[35] Cf. R. R. Aramayo, «Las claves rousseaunianas del concepto kantiano de Ilustración», *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXI, 2 (primavera 2005), pp. 137-152; y «La decisiva influencia de Rousseau sobre Kant», epígrafe del estudio introductorio a mi edición de J.-J. Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 37-53.

[36] Incluido en I. Kant, *¿Qué es la ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

[37] I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

[38] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

[39] I. Kant, *Crítica del discernimiento*, edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Antonio Machado, Madrid, 2003.

de la segunda parte de *Julia, o la nueva Eloísa* y del *Contrato social, o principios del derecho político* (1762). Les aseguro que la experiencia les resultará fascinante.

Debe quedar muy claro, eso sí, que Cassirer no intenta reducir el formalismo ético a la moral del pensador ginebrino, sino que se limita (lo que no es poco) a enfatizar el gran ascendiente de Rousseau sobre la filosofía práctica kantiana, bien entendido que Kant, a su vez, sirve para comprender mejor algunas de las tesis rousseaunianas, tanto en lo tocante a la ética, como a la teoría del derecho y del Estado, que sin esa clave interpretativa presentan un carácter más bien rapsódico y no revelan tan fácilmente su interconexión. De ahí que pueda hablarse de algo así como un «enkantamiento» de Rousseau, si por esta expresión entendemos que con su lectura Cassirer «kantianiza» a Rousseau incluso más de lo que «rousseaufica» a Kant.

8. Goethe y Cassirer

Una sobrina de Cassirer nos cuenta que, en su época de Marburgo, a su tío le apodaban «el olímpico» por su gran parecido con Goethe «incluso en su apariencia exterior. Su esposa relata, en la biografía que hizo de su marido, que cuando en 1906 visitaron la casa de Goethe en Weimar el guardián no dejó de mirar fijamente y con extrañeza a Ernst, y cuando ella le preguntó la causa aquel hombre respondió: "Por un instante creí que había vuelto a la casa su antiguo morador"».[40] Anécdo-

[40] Cf. Eva Cassirer, «La vie d'Ernst Cassirer, remarques et témoignage», *op. cit.*, p. 314.

tas aparte, Cassirer al parecer era capaz de citar de memoria textos de Goethe durante horas y no dejó de dar conferencias, así como de publicar artículos sobre diversos aspectos de sus escritos tanto literarios como científicos. En *Libertad y forma* (1916), por ejemplo, trata sobre «La idea de libertad en el sistema del idealismo crítico» dedicando un largo apartado a Goethe. Aquí se recoge ahora en castellano el que consagró al estudio de «Goethe y la filosofía kantiana».

Eckermann, en sus *Conversaciones con Goethe*, nos narra cómo éste le confesó que «para él tuvo una gran importancia que Lessing, Winckelmann y Kant fueran más viejos que él, así como que los dos primeros influyeran en su juventud y el último en su vejez».[41] Cuando el 11 de abril de 1827 Eckermann le preguntó a Goethe cuál de los filósofos contemporáneos le parecía el más destacado, éste le respondió: «El más destacado es Kant, sin lugar a dudas. También es aquel cuyas enseñanzas han demostrado tener continuidad y han penetrado más profundamente en nuestra cultura alemana. Seguro que Kant habrá influido en usted aunque no lo haya leído. Si quiere leer algo suyo, le recomiendo su *Crítica del discernimiento*. La distinción entre el sujeto y el objeto, así como la idea de que cada criatura existe por sí misma, sin que el alcornoque, por ejemplo, haya crecido sólo para que nosotros podamos tapar una botella, es algo que Kant y yo teníamos en común y en lo que me alegré de coincidir con él. Más adelante escribí mi *Teoría del experimento*, que debe verse

[41] J. P. Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, 20 de junio de 1827, edición de Rosa Sala Rose, Acantilado, Madrid, 2005, p. 185.

como una crítica del sujeto y del objeto, y como una mediación entre ambos. Schiller siempre me desaconsejaba el estudio de la filosofía kantiana. Solía decir que Kant no podía proporcionarme nada. Él mismo, en cambio, lo estudiaba afanosamente; también lo hice yo y no sin beneficio».[42]

Después de leer esta conversación con Eckermann, comprenderemos perfectamente por qué Cassirer eligió la tercera *Crítica* de Kant para centrar su estudio sobre la relación intelectual que el Goethe estudioso de la naturaleza mantuvo con el pensamiento kantiano. De hecho, Goethe se ufanaba de haber escrito su *Ensayo sobre la metamorfosis de las plantas* sin saber nada de Kant, siendo así que «esta obra encaja perfectamente en sus enseñanzas».[43] E incluso se mostró molesto por el hecho de que Kant no se hiciera eco de este trabajo, a pesar de haber seguido un camino similar al suyo.

Goethe, desde luego, siempre estuvo en el trasfondo de las reflexiones de Cassirer, cuya primera tentación fue la de estudiar literatura alemana, y eso hace que las menciones a la obra del gran escritor y poeta alemán sean constantes. Valga como muestra el primero de los textos recogidos aquí: *El problema Jean-Jacques Rousseau*. En este ensayo Cassirer, hablando en ese momento del filósofo de Königsberg, dice lo siguiente: «Para Kant la cultura [...] no es la fuente de la felicidad y su sentido no consiste en reportar al hombre goces espirituales. Se trata más bien del marco en que el hombre debe probar y comprobar su libertad, siendo ésta una prueba en la

[42] J. P. Eckermann, *op. cit.*, p. 288.
[43] Cf. *ibíd.*

que ha de empeñarse continuamente a cada paso. En este punto la sabiduría del viejo Kant viene a coincidir con la de Goethe: "Merecer la libertad y la vida es algo que ha de conquistarse de nuevo cada día".[44] En esta conquista recibe la vida el sentido que sólo el hombre es capaz de darle, y en esto consiste, no su felicidad, pero sí la dignidad que le es característica» (p. 211).

9. Esta edición castellana

Hasta donde a mí se me alcanza, estos tres textos que se reúnen aquí estaban inéditos en castellano y, por otra parte, nunca se han publicado tampoco los tres al mismo tiempo, como se ha decidido hacer ahora por la clara trabazón que hay entre los dos primeros, aunque sí existan ediciones conjuntas de los dos últimos.

Como se ha ido diciendo a lo largo del presente estudio introductorio, el primero se gestó en París, a donde Cassirer fue para preparar la primera edición de *La filosofía de la Ilustración* e incluso presentó un avance resumido del mismo, titulado *La unidad en la obra de Jean-Jacques Rousseau*, en la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de febrero de 1932. Ese mismo año aparecerá publicado en dos entregas *El problema Jean-Jacques Rousseau* en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* (XLI, 1932, pp. 117-213 y 479-513). Para la traducción se ha utilizado una reimpresión ulterior autorizada por la Universidad de Yale, a saber: *Das Problem Jean-Jacques*

[44] J. W. Goethe, *Fausto*, II, acto V; *WA. I*, vol. XV, p. 315, verso 11575.

Rousseau, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979. También se ha tenido presente la edición francesa del mismo, que cuenta con un prefacio de Jean Starobinski.[45] Anteriormente se habían publicado una versión inglesa y otra italiana.[46]

Kant y Rousseau data de 1939, mientras que *Goethe y la filosofía kantiana* está fechado en 1944 (en este último caso se trata de una conferencia dictada en febrero de 1944 en el club alemán de Yale). Sin embargo, los dos fueron publicados en inglés y en 1945, el mismo año en que murió Cassirer, quien llegó a escribir una pequeña nota de agradecimiento. Bajo el título de *Rousseau, Kant, Goethe. Dos ensayos* inauguraron la serie de monografías del *Journal of History of Ideas* (nada más apropiado que este marco para un consagrado historiador de las ideas), editado por la Universidad de Princeton, y han contado con distintas reimpresiones desde entonces.[47] De esta versión inglesa y al no haber otra disponible se hizo una traducción francesa aparecida en 1991.[48]

[45] E. Cassirer, *Le problème Jean-Jacques Rousseau*, traducido del alemán por Marc Launy, prefacio de Jean Starobinski, Hachette, Paris, 1987.

[46] E. Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, edición de Peter Gay, Columbia University Press, 1954; E. Cassirer, *Il problema Gian-Giacomo Rousseau*, traducción de María Albanese, Firenze, 1938.

[47] Por ejemplo, E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe: Two essays*, traducción de James Guntmann, Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall; introducción de Peter Gay, Harper & Row, New York, 1963.

[48] E. Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe. Deux Essais*, traducción y presentación de Jean Lacoste, Belin, Saint-Germain du Puy, 1991.

Ese mismo año, ambos textos se publicaron por fin en alemán, utilizando los manuscritos originales que se custodian en la sección de libros raros de la biblioteca de la Universidad de Yale. Como es natural, ésta es la edición que se ha manejado para realizar nuestra presente versión castellana, a saber: *Rousseau, Kant, Goethe* (edición, notas y registro de Rainer A. Bast), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991, edición cuyas notas no podían dejar de ser consultadas, aunque la mayor parte sean de cosecha propia.

Para agilizar las referencias de los autores concernidos, he recurrido a las siglas de las ediciones de referencia de Rousseau,[49] Kant[50] y Goethe.[51]

Cuando he dicho «nuestra» presente versión castellana, no utilizaba el plural mayestático. Yo mismo me he ocupado de traducir *El problema Jean-Jacques Rousseau*, así como el de *Kant y Rousseau*, ya que mi familiari-

[49] *CC* [Correspondencia completa]: *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, edición crítica establecida y anotada por R. A. Leigh, Institut et Musée Voltaire/Voltaire Foundation, Génève/Oxford, 1965-1998; 52 vols./*OC* [Obras completas]: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes*, edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, Gallimard, París, 1959-1995; 5 vols.

[50] *Ak* [Akademieausgabe, o edición de la Academia de Ciencias de Berlín]: *Kants gesammelte Schriften*, Escritos Completos de Kant, editado por la Academia de Ciencias Prusianas de Köningsberg, Berlín, 1900 y *ss.*; 29 vols.

[51] *WA* [Weimarer Ausgabe, o edición de Weimar]: Johann W. Goethe, *Werke*, por orden de la gran Duquesa Sophie von Sachsen. *WA.1*: *Obras en sentido estricto*, Weimar, 1887-1918; 55 vols. *WA.2*: *Escritos de ciencias naturales*, Weimar, 1890-1804; 13 vols. *WA.3*: *Diarios*, Weimar, 1887-1912; 15 vols. *WA.4*: *Correspondencia*, Weimar, 1887-1912; 50 vols.

dad con ambos autores, fruto de haber traducido textos suyos al castellano (particularmente de Kant, puesto que con Rousseau justo estoy comenzando a hacerlo) así lo aconsejaba. Sin embargo, no era así en el caso de Goethe y por eso le pedí a Salvador Mas el favor de que se ocupase él de traducir *Goethe y la filosofía kantiana*, sabedor de su buen hacer en estas lides por nuestro común trabajo en la *Crítica del discernimiento de Kant* y por sus propias ediciones de Goethe.[52] Debo agradecerle públicamente que cumpliera con el encargo en medio de sus muchos proyectos y sólo lamento que no haya tenido tiempo para enriquecer mi estudio introductorio.

Por otro lado, me gustaría agradecer a Marcelo Díaz y a Ricardo Navarro la buena disposición que mostraron desde un principio, cuando les hablé de este proyecto para el Fondo de Cultura Económica, editorial que cuenta con una nutrida representación de las obras de Cassirer y en donde a un servidor ya le conocían por mi edición de la obra magna de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

Por último, al propio Cassirer tengo que agradecerle el haberme puesto sobre la pista de una línea de investigación que me parece altamente sugestiva y el haberme hecho evocar mientras realizaba este trabajo mis propias andanzas por Marburgo, ciudad que visité regularmente entre 1989 y 2001, hasta que se jubiló Reinhard Brandt, mi anfitrión académico, circunstancia que

[52] Pues a él se deben una edición de la prosa goetheana: J. W. Goethe, *Confesiones de un alma bella*, Antonio Machado, Madrid, 2001; y otra de su poesía: J. W. Goethe, *Elegías romanas*, Antonio Machado, Madrid, 2005.

me hizo encaminarme de nuevo hacia Berlín (primero con Hans Poser y luego con Thomas Gil), donde ya había estado a mediados de los ochenta.

Es preceptivo constatar que este trabajo se adscribe al proyecto de investigación titulado *Una nueva historia de la filosofía para una nueva Europa* (HUM2005-02006/FISO), cuya investigadora principal es Concha Roldán (CSIC) y de cuyo equipo formo parte junto a Manuel Cruz (Barcelona), Thomas Gil (Berlín), Antonio Gómez Ramos (UC3M), Salvador Mas (UNED), Faustino Oncina (Valencia), Alicia Puleo (Valladolid), Johannes Rohbeck (Dresden) y Jaime Salas (Complutense de Madrid).

De igual modo, este estudio sobre Cassirer se inscribe en el amplio marco de un proyecto académico-editorial que nos es muy caro a sus principales promotores (Txetxu Ausín, Concha Roldán y yo mismo), quienes hemos hecho nuestro el lema leibniziano de *Theoria cum Praxi* que Kant refrendara con su opúsculo sobre *Teoría y práctica*. Desde luego, Cassirer demuestra en estos opúsculos que la historia de las ideas puede no ser un mero ejercicio teórico divorciado de los problemas del presente y que, muy al contrario, debe servir más bien para orientar todo tipo de praxis.

10. Tres citas «kantianas» de Rousseau

Para poner punto final a esta introducción, voy a transcribir un par de citas que recoge Cassirer en su segundo trabajo y que me parecen ilustrar bien lo apuntado más arriba, es decir, lo kantiano que puede resultar Rousseau

al leerlo desde la óptica propuesta por Cassirer y que yo mismo he secundado en algún otro lugar, como ya quedó apuntado antes, sin que descarte en absoluto seguir haciéndolo en un futuro cercano. La primera cita seleccionada por Cassirer es un pasaje del *Emilio*, concretamente de *La profesión de fe del vicario saboyano* y sus ecos en la ética de Kant me parecen evidentes: «Mi voluntad es independiente de mis sentidos; yo consiento o resisto, sucumbo o resulto vencedor. Siempre tengo la capacidad de querer, no la de ejecutar. Cuando me libro a las tentaciones, actúo según el impulso de objetos externos. Cuando me reprocho esta debilidad, sólo escucho a mi voluntad; soy esclavo por mis vicios y libre por mis remordimientos; el sentimiento de mi libertad sólo se borra en mí cuando me depravo e impido en definitiva a la voz del alma elevarse contra la ley del cuerpo».[53]

A la hora de compulsar la huella de Rousseau sobre la filosofía kantiana de la religión, puede servir, por ejemplo, reparar en estas líneas de *La nueva Eloísa*: «¿Es un crimen no haber sabido argumentar? No, la conciencia no nos dice la verdad de las cosas, sino la regla de nuestros deberes; ella no nos dicta lo que hay que pensar, sino lo que hay que hacer; ella no nos enseña a razonar bien, sino a actuar bien. La bondad, la rectitud, las costumbres, la honestidad, la virtud; he ahí lo que el cielo exige y recompensa; he ahí el verdadero culto que Dios quiere de nosotros».[54]

[53] J.-J. Rousseau, *La profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, pp. 585.

[54] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Parte VI, Carta 8, *OC* II, pp. 697-699.

El tercer texto pertenece al artículo de la *Enciclopedia* titulado *Economía (Moral y Política)*, más conocido como *Discurso sobre la economía política*. En este caso las resonancias no sólo afectan a la teoría jurídico-política de Kant, sino también a su filosofía moral. Cuando menos, así lo creo yo: «¿Cómo puede lograrse que obedezcan y que nadie mande, que sirvan sin tener ningún amo; que sean tanto más libres cuanto que bajo una sujeción aparente nadie pierde de su libertad sino lo que puede perjudicar a otro? Estos prodigios son obra de la ley. Sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. A ese saludable órgano de la libertad de todos que restablece en el derecho la igualdad natural entre los hombres. A esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, así como a no estar en contradicción consigo mismo».[55]

ROBERTO R. ARAMAYO
Bahía de Txingudi, verano de 2006
(www.ifs.csic.es/Personal/aramayo.htm)

[55] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, *OC* III, p. 248.

EL PROBLEMA JEAN-JACQUES ROUSSEAU[1]

I

Hablar aquí del *problema* Jean-Jacques Rousseau indica que nuestro planteamiento del tema implica un determinado *presupuesto*, cual es el de que la personalidad y el mundo intelectual de Rousseau no se han convertido para nosotros en un *hecho* cuya facticidad podamos captar o describir sin más. El pensamiento de Rousseau sigue sin presentársenos, todavía hoy, como una concatenación de principios que podamos bosquejar fácilmente para integrarlos, merced a una pertinente interpretación, en los grandes relatos que componen la historia de la filosofía. Es cierto que su doctrina ha sido expuesta de tal modo en innumerables monografías, pero todas ellas vienen a revelarse frías e inertes cuando se las confronta con la obra del propio Rousseau. Cualquiera que se zambulla en esta obra e intuya desde ahí las diversas facetas de Rousseau como ser humano, pensador y artista, se percatará enseguida de que todas esas presentaciones abstractas y esquemáticas, destinadas a exponer el pensamiento de Rousseau, son incapaces de captar toda esa riqueza interior que se abre ante nosotros. Esto revela que no hay una doctrina firme y acabada, sino más bien un *movimiento* del pensamiento en constante renovación –un movi-

[1] Versión castellana de Roberto R. Aramayo.

miento cuya fuerza y pasión le hace poco apto para verse asido por la sosegada y «objetiva» consideración histórica–. Ese movimiento es capaz de subyugarnos en todo momento y siempre nos arrastra consigo. La incomparable fuerza con que Rousseau influyó en su época, como pensador y escritor, se debe a que replanteó por entero la problemática inherente al concepto *mismo* de forma y lo hizo en un siglo que había encumbrado hasta cotas jamás alcanzadas la cultura de la forma, llevándola hasta su culminación y término. El siglo XVIII hizo descansar la poesía, la filosofía y la ciencia en un mundo formal bien definido. En este mundo las cosas encuentran el fundamento de su realidad y la garantía de su valor. Goza de una precisión inequívoca, del claro contorno de las cosas, de su seguro perfil; en esta capacidad para definir y poner límites viene a considerarse al mismo tiempo como la máxima facultad subjetiva del ser humano, como la potencia primordial de la «razón» misma. Rousseau es el primer pensador que no sólo cuestiona esta seguridad, sino que socava sus fundamentos. Tanto en la ética, en la política y en la religión, como en la literatura y la filosofía, Rousseau niega y hace añicos las formas acuñadas que va encontrando a su paso, con el peligro de retrotraer nuevamente al mundo a su estado sin formas originario, al estado de «naturaleza», y abandonarlo en cierto sentido al caos. Pero merced a este caos, que él mismo invoca, demuestra y preserva su peculiar creatividad. Pues activa un movimiento animado por nuestros impulsos y determinado por nuevas fuerzas. Los *objetivos* de tal movimiento quedan al principio en la sombra; no cabe describirlos aislada y abstractamente, no pueden anticiparse como finalidades prefijadas. Allí donde Rousseau ha intentado tal

anticipación, ha proferido formulaciones vacilantes y a menudo contradictorias. Lo que se mantiene firme para él, lo que capta con toda la fuerza del pensamiento y del sentimiento, no es el objetivo que aborda, sino el impulso al que sigue. Y no teme abandonarse a este impulso: al modo de pensar esencialmente *estático* del siglo le contrapone su propio y enteramente personal *dinamismo* en el pensar, así como su dinamismo del sentimiento y de la pasión. Y este dinamismo es el que continúa hechizándonos. Tampoco para nosotros el pensamiento de Rousseau es objeto de una curiosidad meramente erudita o de un examen puramente histórico-filológico. Más bien aparece como una problemática viva y plenamente actual, siempre que no se contente uno con el examen de sus *resultados* y se sumerja en sus primeros *presupuestos*. Las preguntas que Rousseau plantea y le hacen oponerse a su siglo no han quedado en modo alguno anticuadas ni tampoco se pueden «despachar» sin más. Es posible que sus *formulaciones* únicamente puedan comprenderse históricamente y sólo resulten significativas en términos históricos, pero el *contenido* no ha perdido nada de su inmediatez. Poco han contribuido en este sentido las discrepancias en el retrato de Rousseau legadas por la investigación puramente histórica. Tras el moroso rastreo de los detalles biográficos, tras las indagaciones relativas a los antecedentes y a las fuentes históricas del pensamiento de Rousseau, tras el exhaustivo y minucioso análisis de sus escritos, cabía esperar que se hubiese alcanzado cuando menos cierta claridad sobre sus líneas maestras y acerca del propósito fundamental de su obra. Pero un somero vistazo a la literatura secundaria da al traste con esa expectativa. Esta bibliografía se ha engrosado en los últimos tiempos

con algunas obras tan importantes como extensas. Al consultar estas obras y comparar –ciñéndonos a los nombres más representativos– la exposición de Rousseau que hace Albert Schinz en su escrito *El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau* (París, 1929) con las presentaciones debidas a R. Hubert y J.-P. Masson,[2] resalta el extremo antagonismo entre sus interpretaciones. Este antagonismo no se limita a detalles o aspectos secundarios, sino más bien a la visión fundamental del modo de ser y la intención de Rousseau. Unas veces se nos presenta a Rousseau como el auténtico precursor del *individualismo* moderno, al haber defendido la ilimitada libertad del sentimiento y haber puesto el «derecho del corazón» por encima de toda obligación ética, de cualquier mandato presuntamente objetivo del deber. «La moral de Rousseau –señala v.g. Karl Rosenkranz– es la moral del hombre natural que no se ha elevado hasta la verdad objetiva de la autodeterminación mediante la obediencia hacia la ley moral. En su veleidosa subjetividad hace unas veces el bien y otras el mal, aunque considere a este mal como un bien por haber emanado del sentimiento del buen corazón.»[3] Pero también, y no con menos razón, suele reprocharse a Rousseau justamente lo contrario. Se ve en él al precursor y fundador del *socialismo*

[2] Cf. R. Hubert, *Rousseau y la Enciclopedia. Ensayo sobre la formación de las ideas políticas de Rousseau*, París, 1928; J.-P. Masson, *La religión de J.-J. Rousseau*, Hachette, París, 1916, 3 vols. Véase la crítica que hace de Masson el propio Schinz en «El pensamiento religioso de Jean-Jacques Rousseau y sus recientes intérpretes», en *Smith College Studies in Modern Languages*, vol. IX, núm. 1, 1928.

[3] K. Rosenkranz, *Vida y obra de Diderot*, Leipzig, 1866, vol. II, pp. 75-76.

estatal para quien el individuo queda supeditado a la colectividad, al constreñirle a integrarse en una férrea estructura estatal donde carecerá de libertad de acción y de pensamiento. Al igual que ocurre con su pensamiento ético y político, el juicio sobre su pensamiento y orientación de índole religiosa también es muy variable. La *Profesión de fe del vicario saboyano* incluida en el *Emilio* ha dado pie a las interpretaciones más dispares. Unas veces se la ha considerado como la cima del deísmo dieciochesco, mientras que otras se han subrayado sus estrechas relaciones con la religión «positiva» y sus vínculos con la fe *calvinista* en la que Rousseau se educó.[4] Masson, en su obra *La religión de Jean-Jacques Rousseau,* no elude la paradoja de volver a situar el sentimiento y el pensamiento religioso de Rousseau en la órbita del catolicismo, reivindicándolo para él. Según Masson, existiría una genuina, profunda y durante largo tiempo desconocida conexión no sólo entre Rousseau y la religión, sino entre Rousseau y la fe católica. Igual de ambiguo e inseguro se torna el dictamen cuando intentamos calibrar el universo intelectual de Rousseau con la convencional oposición entre «racionalismo» e «irracionalismo». Desde luego, Rousseau se apartó del enaltecimiento de la «razón» cultivado por los enciclopedistas franceses, al invocar frente a ella a las profundas fuerzas del «sentimiento» y de la «conciencia moral». Sin embargo, por otra parte, fue este «irracionalista» quien, en su lucha contra los «filósofos», contra el espíritu de la

[4] Este trasfondo protestante y calvinista de Rousseau ha sido destacado por G. Lanson en *Historia de la literatura francesa,* Hachette, París, 1930, pp. 788 *ss.*

Ilustración francesa, acuñó la fórmula conforme a la cual las ideas más excelsas sobre la divinidad que el hombre es capaz de tener se basan única y exclusivamente en la razón: «Las mejores ideas relativas a la divinidad nos llegan de la sola razón».[5] Y este «irracionalista» fue luego comparado por Kant con Newton, cuando le llama «Newton del mundo moral». Ante tamaña divergencia interpretativa resulta claro que a partir de ahí no puede obtenerse un esclarecimiento del auténtico Rousseau, ni tampoco cabe aguardar tal cosa. Semejante aclaración sólo será posible si, sin dejarnos perturbar por todos esos prejuicios y opiniones preconcebidas, interpelamos de nuevo a la obra *misma* de Rousseau, permitiendo que se despliegue ante nosotros conforme a su propia ley interna. Pero tal génesis de la *obra* sólo se hace posible a su vez cuando nos remontamos hasta su punto de partida en la vida de Rousseau y hasta su origen en la personalidad de Rousseau. La íntima ligazón de estos dos aspectos es tan fuerte que cualquier intento por disociarlos violentará tanto al hombre como a la obra, dado que habría de cortar el auténtico nervio vital de ambos. Ciertamente, esto no quiere decir que el universo intelectual de Rousseau, desprovisto de su individualidad, no posea un significado independiente de su «existencia personal». Más bien me dispongo a mantener aquí la tesis justamente *opuesta*. Lo que pretendo mostrar aquí es que las ideas fundamentales de Rousseau, aun cuando *emanen* directamente de su propia e idiosincrásica personalidad, pese a ello no se circunscriben ni

[5] J.-J. Rousseau, *Emilio, o de la educación*, Libro IV, *OC* IV, p. 607.

quedan vinculadas a esa individualidad, sino que en su madurez y consumación nos plantean una problemática *objetiva* cuya validez no se restringe únicamente a él mismo ni a su época, porque portan con toda resolución una estricta necesidad interna tan rigurosa como pertinente. Sin embargo, esta necesidad no se nos presenta de inmediato en su abstracta universalidad y su sistemática singularidad. Ella se desprende paulatinamente del trasfondo individual de Rousseau y en cierto modo hay que arrancársela luchando a cada paso. Rousseau siempre puso en duda que una idea sólo pueda tener un valor objetivo y una verdad objetiva cuando se la reviste con el blindaje de la sistematización e involuntariamente rechazó la exigencia de *semejante* constricción sistemática. Este rechazo tiene validez tanto desde una perspectiva teórica como desde una perspectiva práctica, vale tanto para guiar su reflexión como para guiar su comportamiento. En un pensador de este tipo el contenido y el sentido de la obra no puede disociarse de las peripecias biográficas personales; ambas cosas se entrelazan en un «reflejo simétrico» y se precisan mutuamente para verse comprendidas.

El desarrollo intelectual propio de Rousseau se inicia con casi treinta años cuando llega a París. Es entonces cuando siente que se despierta su autoconsciencia intelectual. La infancia y la juventud quedarán en lo sucesivo como envueltas por un crepúsculo, tras él, constituyendo tan sólo un objeto de recuerdo y nostalgia –una nostalgia que acompañará a Rousseau hasta su vejez y que conservó siempre intacta–. Lo que le hacía volver una y otra vez a las primeras impresiones de su patria suiza era el sentimiento de que allí, y sólo enton-

ces, la vida había transcurrido aún como una verdadera unidad, como una totalidad inquebrantable. Todavía no se había consumado la ruptura entre las exigencias del mundo y las del yo; la fuerza del sentimiento y de la fantasía todavía no había encontrado sus rígidos límites ante la realidad de las cosas. Y, conforme a ello, para la propia *consciencia* de Rousseau no se había producido aún la escisión entre ambos mundos, el mundo del yo y el mundo de las cosas. Su infancia y juventud van hilvanando de una manera raramente singular sueño y realidad, vivencia e imaginación. Sus momentos más plenos y «realistas» no son los del actuar, sino las horas en que, fascinado por el mundo onírico de sus fantasías, sus sentimientos y sus deseos, puede olvidarse de toda realidad. Durante sus interminables paseos que a veces duran semanas enteras y carecen de objetivo alguno, en su libre vagabundeo, busca y encuentra esa dicha continuamente renovada. Pero este mundo desaparece de repente como por ensalmo cuando va a París. Aquí le espera otro orden de cosas y otro orden vital, un orden que no deja espacio alguno a la subjetividad del arbitrio y de la fantasía. El día está repleto de ocupaciones y se ve regulado por ellas a cada instante. Cada momento de la jornada está dedicado al trabajo y a las convenciones de los deberes sociales, cada uno de los cuales cuenta con un horario estricto. Esta reglamentación objetiva del tiempo a la que Rousseau había de habituarse por primera vez suponía algo completamente ajeno a su ser y con lo que había de luchar continuamente. Ese rígido esquema temporal que determina cotidianamente la jornada laboral del hombre y que lo domina completamente, esa *compartimentación* de la vida pautada e impuesta desde

fuera supone para Rousseau una *restricción* vital insoportable. Él podía afanarse en las tareas más diversas e incluso plegarse a muchas cosas que no le convinieran demasiado, siempre que no se le prescribiera un *horario* determinado para llevarlas a cabo. En esa severa introspección acometida en el diálogo al que titula *Rousseau juez de Jean-Jacques* no deja de tratar este aspecto: «Jean-Jacques –así es como se describe aquí– detesta verse molestado tanto como le gusta estar ocupado. El trabajo no le cuesta nada siempre que lo haga a su hora y no a la de otro. Sobrelleva sin pena el yugo de la necesidad de las cosas, mas no el de la voluntad de los hombres. Preferirá hacer el doble de tarea tomándose su tiempo que una tarea sencilla en el momento prescrito. Si tiene que atender algún asunto, hacer una visita o emprender un viaje, no dejará de hacerlo a condición de que nada le presione; si hay que acometerlo al instante, dará un respingo. El momento en que, renunciando a todo proyecto de fortuna para vivir al día la jornada, se deshizo de su reloj fue uno de los más dulces de su vida. Gracias al cielo, exclamó en un arrebato de júbilo, ya no tendré necesidad de saber la hora que es».[6] A este rechazo de toda reglamentación de la vida externa se añade otro sentimiento más profundo e íntimo que lo aleja cada vez más de las formas habituales de sociabilidad y lo hace replegarse sobre sí mismo. En esa época Rousseau no es todavía en modo alguno un misántropo solitario; busca el trato con los hombres y encuentra, particularmente en la amistad con Diderot –que en cierto modo perso-

[6] J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, Segundo Diálogo, *OC* I, pp. 845-846.

nificaba las corrientes intelectuales francesas del momento– el vínculo que le une con la vida social y literaria de aquella época. Incluso la acogida personal que se le dispensó a Rousseau en París parecía destinada, y hasta expresamente calculada, para encauzar paulatinamente su egotismo hacia otras vías, dando lugar a una reconciliación entre él y el «espíritu público». Por doquier se muestra un gran empeño en recibirlo amistosamente. En el París de aquel entonces alcanza su apogeo la cultura cortesana, cuya mayor virtud es la exquisita cortesía con que se acoge al recién llegado. Pero esta cortesía «sobrentendida» es precisamente lo que vulnera y repele a Rousseau, al advertir cada vez con más fuerza que este tipo de amabilidad no entraña ningún tipo de lazo personal. Rousseau describe con mucha perspicacia esa sensación en una carta de *La nueva Eloísa* donde St. Preux relata su ingreso en la sociedad parisiense. En esas líneas nada es «ficticio» y cada palabra responde a una experiencia directa: «No es que se deje de dispensarme una buena acogida, aprecio, solicitud y otras mil atenciones oficiosas que parecen revolotear ante mí. Pero eso es justamente de lo que me quejo. ¿Hay manera de convertirse repentinamente en amigo de alguien que no se ha visto jamás? El honesto interés por la humanidad, el desahogo simple y conmovedor de un alma sincera, tienen un lenguaje muy distinto al de las falsas demostraciones de la cortesía y los engañosos usos mundanos. Temo sobremanera que quien, desde un primer momento, me trata como si fuera un amigo de hace veinte años, luego me trate al cabo de veinte años como un perfecto desconocido si tengo que pedirle algún servicio importante; y cuando veo a hombres tan disipados interesarse con

tanta ternura por tanta gente, me siento inclinado a pensar que no se interesan por nadie».[7] Ésta es la primera impresión que Rousseau tuvo de la sociedad parisina, siendo ésta una impresión en la que perseveró y ahondó cada vez más. Aquí es donde hay que buscar la verdadera fuente de su misantropía, la cual se debe a un auténtico y profundo sentimiento de amor, a la nostalgia de una entrega incondicional y a un entusiástico ideal de amistad. Se trata de una misantropía similar a la inmortalizada por un psicólogo tremendamente perspicaz, al que se deben memorables personajes de la literatura clásica francesa. En medio del galante, solícito, cortesano y cortés mundo de la sociedad parisina a Rousseau le asalta un sentimiento de total soledad, tal como le sucede a Alceste en *El misántropo* de Molière: «No, no existe un alma bien constituida que anhele una estima tan prostituida. Estimar a todo el mundo es tanto como no estimar a nadie. Niego a un corazón la vasta complacencia que no hace del mérito ninguna diferencia. Me asalta un humor negro, una profunda pesadumbre, cuando veo vivir entre ellos a los hombres tal como lo hacen. No encuentro por doquier sino una ruin adulación, injusticia, interés, traición, trapacería. Ya no puedo contenerme, me enrabieto; y mi designio es contradecir abiertamente a todo el género humano».

Pero todavía hay otro impulso más fuerte que conduce a Rousseau hacia esa ruptura. El mismo defecto fundamental que antes ha detectado en la sociedad, lo descubre también ahora en sus portavoces intelectuales,

[7] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Segunda Parte, Carta XIV, *OC* II, pp. 231-232.

en los representantes de su más refinada espiritualidad. Esta espiritualidad está tan alejada del auténtico espíritu de la verdad como las elegantes costumbres de la época lo están de la verdadera moralidad. Pues la filosofía hace tiempo que ha olvidado su propia lengua original, la lengua del saber, para hablar tan sólo el lenguaje de la época, sometiendo a él sus ideas y sus intereses. La peor coacción de la sociedad radica en este poder que cobra no sólo sobre nuestras acciones externas, sino también sobre todas nuestras emociones internas, sobre nuestros pensamientos y juicios. Este poder viene a desbaratar todo tipo de autonomía, de libertad y de originalidad a la hora de juzgar. Ya no somos nosotros los que pensamos y juzgamos, sino que la sociedad piensa en y por nosotros. Quedamos dispensados de indagar la verdad, porque ésta nos es dada como una moneda ya acuñada. Este estado espiritual queda descrito por Rousseau en su primer escrito filosófico: «Reina en nuestras costumbres una vil y engañosa uniformidad, y todos los espíritus parecen haber sido arrojados en un mismo molde: continuamente la cortesía exige, la conveniencia ordena; continuamente se siguen los usos, nunca su propio genio. Ya nadie se atreve a parecer lo que es; y en esta perpetua constricción los hombres que forman ese rebaño llamado sociedad, colocados en las mismas circunstancias, harán todos las mismas cosas, si motivos más poderosos no los apartan de ello».[8]

«El hombre sociable, siempre fuera de él, no sabe vivir sino en la opinión de los demás y, por decirlo así, es de ese juicio de donde extrae el sentimiento de su

[8] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, *OC* III, p. 8.

propia existencia.»[9] Pero con esta última frase, que pertenece al segundo escrito filosófico de Rousseau, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, hemos anticipado una etapa ulterior de su evolución. Retrocedamos hasta el momento que puede considerarse la fecha de nacimiento del pensamiento fundamental de Rousseau. Él mismo levantó una incomparable y memorable acta del mismo. Se trata de aquel día del verano de 1749 en que Rousseau parte de París para visitar a su amigo Diderot, que se halla preso en la fortaleza de Vincennes por causa de un arresto arbitrario. Lleva consigo un número del *Mercurio de Francia* y, al leerlo mientras camina, su mirada repara en la pregunta planteada por la Academia de Dijon para el año entrante y que era ésta: «Si el restablecimiento de las ciencias y las artes ha contribuido a depurar las costumbres». Rousseau relata este acontecimiento en una de sus cartas a Malherbes: «Si en alguna ocasión se ha dado algo semejante a una inspiración súbita, ésta fue la conmoción que produjo en mí esa lectura: repentinamente sentí mi mente deslumbrada por un millar de luces; un sinfín de ideas vivaces comparecieron a la vez con una fuerza y una confusión que me precipitó en una inefable turbación; sentí cómo mi cabeza era presa de un aturdimiento similar a la ebriedad. Una violenta palpitación me oprimía y agitaba mi pecho; incapaz de respirar caminando, me tumbé bajo uno de los árboles de la avenida y allí pasé una media hora en tal grado de agitación que al volverme a levantar noté la parte delantera de mi chaqueta mojada por

[9] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *OC* III, p. 193.

mis lágrimas, sin haberme dado cuenta de que las había vertido. ¡Oh señor! Si hubiese podido escribir una cuarta parte de lo que vi y sentí bajo ese árbol, con cuánta claridad hubiera hecho ver todas las contradicciones del sistema social, con qué fuerza hubiera expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué simplicidad habría demostrado que el hombre es bueno por naturaleza y sólo se vuelve malo merced a esas instituciones. Todo cuanto pude retener del tropel de grandes verdades que me iluminaron durante un cuarto de hora bajo ese árbol fue pálidamente esparcido en mis tres escritos principales».[10] Cuando Rousseau escribe esta carta han transcurrido diez años desde que ocurrió lo aquí narrado, pero en cada palabra se siente cómo el recuerdo le apresa y estremece con una fuerza sin merma. De hecho, este suceso decidió su destino personal como pensador. La cuestión que de repente ve ante sus ojos concentra en *un* punto todas las dudas que se le habían suscitado hasta entonces. La contenida indignación contra todo cuanto ama y venera la época, contra los ideales de vida y cultura del siglo XVIII, se precipita en él como un abrasador torrente de lava. Rousseau había percibido desde hace tiempo su animadversión

[10] Segunda carta de Rousseau a Malherbes, fechada en Montmorency el 12 de enero de 1762, *CC* X, p. 26; cf. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, pp. 219-220.

Como es bien sabido, Diderot llegó a contar que había sido él, durante la conversación mantenida con Rousseau en esa visita, quien le había dado las ideas fundamentales del ensayo en cuestión; cf. G. Morley, *Diderot y los enciclopedistas*, Londres, 1878, vol. I, pp. 112 *ss.*

frente a esos ideales, pero apenas se atrevía a confesárselo a sí mismo y mucho menos a reconocerlo abiertamente. Todavía le cegaba el brillo de la cultura intelectual en cuyo epicentro se hallaba; todavía le retenía su amistad con los príncipes –Condillac y Diderot– de aquel movimiento intelectual. Mas ahora se hacen añicos todos esos diques erigidos con tanto esfuerzo. Una nueva pasión ética se despierta en él, arrastrando al mismo tiempo una irresistible avalancha de nuevas ideas. La tensión interior que hasta entonces había sentido de un modo confuso y oscuro se convierte ahora en un *saber* claro y seguro. Su sentimiento se vuelve de golpe nítido y perspicaz. Rousseau *ve* ahora dónde se sitúa; no sólo siente, sino que juzga y sentencia. Pero todavía no es capaz de revestir este juicio con la forma del concepto *filosófico* y la fundamentación *filosófica*. Si su respuesta a la pregunta de la Academia de Dijon es enjuiciada desde un punto de vista sistemático-filosófico, las debilidades y lagunas de su argumentación son palmarias por doquier. El propio Rousseau no oculta estas debilidades cuando más tarde revisa su primera obra filosófica. En un prefacio redactado para una edición tardía del *Discurso* apunta la trágica ironía de que semejante obra, cuyo contenido no puede compararse al del resto de sus escritos, fuera el cimiento de su fama literaria.[11] Desde luego, en el conjunto de los escritos de Rousseau, el primer *Discurso* aparece como una inigualada pieza maestra de retórica, pero en buena medida sólo ha perdurado esa pomposa retórica. Y esta retórica ha perdido su poder sobre nosotros; ya no ejerce sobre

[11] Cf. prefacio de una segunda carta a Bordes, *OC* III, pp. 103 *ss.*

nosotros el mismo arrebato que supo ejercer entre sus contemporáneos. Mas poco importa cómo nos situemos ante ese escrito y cada uno de los pasos de la argumentación de Rousseau: la veracidad de la íntima sensación de Rousseau se nos impone a cada frase del *Discurso*. El anhelo de zafarse de todos los tormentos del saber, para volver a encontrar el camino hacia una existencia natural y simple sigue vivo en cada palabra. La ética de Rousseau se compendia en esta idea fundamental: «¡Oh virtud! Ciencia sublime de las almas sencillas, ¿hacen falta tantas penalidades y tanto aparato para conocerte? ¿Acaso no están tus principios grabados en todos los corazones y no basta para conocer tus leyes entrar en uno mismo y escuchar la voz de su conciencia en el silencio de las pasiones? He ahí la verdadera filosofía, sepamos contentarnos con ella y, sin envidiar la gloria de esos hombres célebres que se inmortalizan en la república de las letras, tratemos de poner entre ellos y nosotros esta distinción gloriosa que se dio antaño entre dos grandes pueblos, de los que uno sabía muy bien cómo decir las cosas y el otro hacerlas».[12]

Cuando en *este* sentido Rousseau reclama el «retorno a la naturaleza», cuando distingue entre lo que el hombre *es* y aquello que ha hecho de sí artificialmente, no *justifica* esta confrontación ni en el conocimiento de la naturaleza ni en el conocimiento histórico. Ambos factores tienen para él un significado secundario. Él no es ni historiador ni etnólogo y le parece un curioso auto-

[12] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, *OC* III, p. 30. Por supuesto, Rousseau alude aquí a Atenas y a Esparta; cf. M. Montaigne, *Ensayos*, Libro I, cap. 25.

engaño que, mediante conocimientos de *este* tipo, se espere transformar a los hombres y pueda devolvérsele a su «estado natural». Rousseau no es el único ni siquiera el primero que acuñó en el siglo XVIII la consigna del «volvamos a la naturaleza», que fue proclamada por doquier de las más diversas maneras. Se leían con avidez los relatos sobre las costumbres de los pueblos insertos en la naturaleza y se intentaba acrecentar el conocimiento sobre las formas de vida primitivas. Este nuevo saber, generado esencialmente por las crónicas de viajes, va de consuno con una nueva sensibilidad. Diderot aprovecha un relato de Bougainville sobre sus viajes por los mares del sur para elogiar con lírico entusiasmo la sencillez, inocencia y felicidad de los pueblos primitivos.[13] La obra del abad Raynal, *Historia filosófica y política de las instituciones y el comercio de los europeos en las dos Indias* (1770), se convirtió durante el siglo XVIII en una fuente inagotable para conocer circunstancias «exóticas» que fueron entusiásticamente glorificadas. Cuando Rousseau escribe su *Discurso sobre el origen de la desigualdad* esta tendencia se hallaba en pleno apogeo, pero él mismo se muestra poco afectado por ella. Desde un primer momento declara sin ambages que en ese escrito no pretende recrear un estado originario de la humanidad cuya existencia pudiera comprobarse históricamente: «Comencemos por dejar a un lado todos los hechos, porque no afectan en absoluto a la cuestión. No hay que tomar las indagaciones que puedan realizarse al respecto por verdades históricas, sino sólo por razonamientos

[13] Cf. D. Diderot, *Suplemento a los viajes de Bougainville* (redactado en 1772 y publicado en 1778).

hipotéticos y condicionales, más adecuados para esclarecer la naturaleza de las cosas que para mostrar su verdadero origen».[14] La «naturaleza de las cosas» nos está presente por doquier y, para comprenderla, no necesitamos remontar los milenios rebuscando exiguos e inciertos testimonios de la historia primigenia. Quien habla de «estado de naturaleza» –como dice Rousseau en el prólogo a su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*– habla de «un estado que ya no existe, *que acaso jamás haya existido y que probablemente nunca existirá*, y del que sin embargo es necesario tener nociones precisas para juzgar adecuadamente nuestro estado *actual*».[15]

Ampliar espacialmente nuestro horizonte geográfico se revela tan poco útil como sondear los tiempos primigenios. Todos los datos que pudiéramos recopilar en esa dimensión espacial serían asimismo testigos mudos mientras no descubriéramos dentro de nosotros mismos el medio para hacerlos hablar. El verdadero saber acerca del hombre no proviene de la etnología. Sólo hay *una* fuente viva para este saber: la fuente del autoconocimiento y la introspección. A ellas se remite única y exclusivamente Rousseau, queriendo extraer de ahí todo cuanto pueda justificar sus principios fundamentales. Para distinguir al *hombre natural* del *hombre artificial* no necesitamos remontarnos a épocas pretéritas y desaparecidas, ni tampoco emprender un viaje alrededor del mundo. Cada cual porta dentro de sí el auténtico arque-

[14] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *OC* III, pp. 132-133.

[15] J.-J. Rousseau, *ibid.*, prólogo, *OC* III, p. 123. Los subrayados son de Cassirer.

tipo, pero ciertamente resulta difícil descubrirlo y sacarlo a la luz por debajo de su artificiosa envoltura, bajo todo un cúmulo de aditamentos arbitrarios y convencionales. Tal descubrimiento es del que se precia Rousseau y reivindica como mérito propio frente a su época. Ante la erudición, el saber y las teorías filosóficas o sociológicas de su tiempo, él no tiene otra cosa que ofrecer salvo la sencilla pretensión de su autoconsciencia y de su propia experiencia: «¿De dónde el pintor y apologista de la naturaleza –declara Rousseau en el tercer diálogo de *Rousseau juez de Jean-Jacques*–, tan desfigurado y calumniado hoy en día, puede haber tomado su modelo, si no es de su propio corazón? Él se ha limitado a describir cómo se sentía él mismo. Los prejuicios, que no le tenían sojuzgado, las pasiones artificiales, que no hacían presa en él, no ofuscaban para nada sus ojos, como sí ofuscaban en cambio los de otros estos primeros trazos tan olvidados o desconocidos. En una palabra, hacía falta un hombre que se pintase a sí mismo para mostrarnos así al hombre primitivo y si el autor no hubiera sido tan singular como sus libros no los hubiera escrito. Mas, ¿dónde está ese hombre de la naturaleza que vive verdaderamente la vida humana, que no teniendo en cuenta para nada la opinión ajena se conduce únicamente con arreglo a sus inclinaciones y su razón, sin atender a lo que el público apruebe o censure? Se le buscaría en vano entre nosotros. Con un hermoso barniz de palabras todos intentan en vano cambiar su verdadera meta; ninguno se equivoca ni es víctima de los otros aunque todos hablen como él. Todos buscan su felicidad en la apariencia y nadie se preocupa de la realidad. Todos cifran su ser en el aparentar: todos, esclavos y víc-

timas del amor propio, no viven en absoluto para vivir, sino para hacer creer que han vivido».[16]

Se diría que con estas palabras y la disposición de ánimo expresada en ellas, Rousseau suscribe un individualismo sin límites, arrojando por la borda el peso y las cargas de la sociedad. Pero hasta el momento sólo hemos tenido en cuenta *uno* de los polos de su personalidad, *uno* de los objetivos de su pensamiento. Poco después de terminar el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* experimentó un profundo cambio conceptual. Nos las habemos con una peripecia que todavía sigue causando el asombro de todos sus intérpretes. Rousseau se convierte en el autor del *Contrato social*: redacta un código para esa sociedad que reprobaba y había reputado como la causa de todas las depravaciones e infelicidades de la humanidad. ¿Cómo se presenta este código? Hubiera cabido esperar que hubiese mantenido a la sociedad en unos límites situados lo más lejos posible, a fin de restringir sus competencias para contener cualquier atentado contra la individualidad. Pero el «intento de delimitar las funciones del Estado» está en las antípodas de Rousseau. El *Contrato social* proclama y enaltece un ilimitado absolutismo de la voluntad estatal. Ante el poder de la «voluntad general» se quiebra toda voluntad particular e individual. Ya el *ingreso* en el Estado indica una plena renuncia a todo deseo particular. Uno no se da al Estado y a la sociedad sin entregarse a ambos por entero. Sólo puede hablarse de una auténtica *unidad* del Estado, si los individuos se fusionan en esa unidad y desaparecen en ella. No hay ninguna salvedad

[16] J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, *OC* I, p. 936.

posible: «al consumarse la alineación sin reservas, la unión es tan perfecta como puede serlo, *y ningún asociado tiene nada que reclamar*».[17] Y esta omnipotencia del Estado no se detiene en las acciones de los hombres, sino que reivindica también para sí sus intenciones y les impone duras coacciones. Incluso la religión se ve civilizada y socializada. La conclusión del *Contrato social* trata del establecimiento de la «religión civil», que es absolutamente obligatoria para todos los ciudadanos. Ésta concede plena libertad individual en lo tocante a los dogmas que carecen de importancia para la vida en común, pero establece una inexorable serie de artículos de fe sobre los que no se permite duda alguna so pena de verse expulsado del Estado. Entre estos artículos de fe se cuenta la creencia en la existencia de un Dios todopoderoso e infinitamente bueno, la creencia en la providencia y en una vida futura. ¿Acaso es un juicio demasiado duro el de Taine, cuando en sus *Orígenes de la Francia contemporánea* define al *Contrato social* como un panegírico de la tiranía, llegando a describir al Estado de Rousseau como una prisión y como un claustro? La solución de esta contradicción fundamental parece imposible y de hecho ha puesto en apuros a la mayor parte de sus intérpretes.[18]

[17] J.-J. Rousseau, *Del contrato social, o principios del derecho político*, *OC* III, p. 361. El subrayado es de Cassirer.

[18] Con todo, la *unidad* de la obra de Rousseau ha sido defendida particularmente por R. Hubert (*Rousseau y la Enciclopedia. Ensayo sobre la formación de las ideas políticas de Rousseau, op. cit.*), para quien el centro del pensamiento rousseauniano estaría en el *Contrato social* y no en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Desde otros puntos de vista defienden también esa unidad A. Schinz (*El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau*, París, F. Alcan, 1929) y G. Lanson, *op. cit.*, p. 180.

Conocidos comentaristas de Rousseau –recordaré únicamente los nombres de Morley, Faguet, Ducros y Mornet– afirman categóricamente que el *Contrato social* introduce una ruptura con el resto de su obra y rompe por entero con la intención filosófica que la animó originariamente. Pero, suponiendo por un momento que tal ruptura fuera *posible*, ¿cómo cabría explicar entonces que pudiera pasarle completamente inadvertida al propio Rousseau? Hasta sus últimos días Rousseau no dejó de afirmar y defender la unidad de su obra. El *Contrato social*, a su modo de ver, no supone un abandono de las ideas fundamentales defendidas en los dos escritos donde respondió a las preguntas planteadas por la Academia de Dijon, sino que más bien era su continuación lógica, su complemento y su consumación. Nunca –se subraya en *Rousseau juez de Jean-Jacques*– el ataque al arte y la ciencia tuvo como objetivo el hacer retornar a la humanidad a su primitiva barbarie. Jamás habría acariciado Rousseau un plan tan extraño y quimérico. «En sus primeros escritos –dice de sí mismo en tercera persona– se concentra sobre todo en destruir ese ilusorio prestigio que nos brinda una estúpida admiración por los instrumentos de nuestras miserias y en corregir esa estimación engañosa que nos hace honrar talentos perniciosos y despreciar virtudes útiles. Por doquier nos hace ver una especie humana mejor, más sabia y más dichosa en su constitución primitiva, ciega, miserable y mala a medida que se aleja de ahí. Pero la naturaleza humana no retrocede jamás y no se remonta hacia los tiempos de inocencia e igualdad una vez que los ha abandonado; éste es uno de los principios sobre el que más ha insistido. Se han obstinado en acusarle de querer destruir las

ciencias, las artes, los teatros, las academias y sumergir de nuevo al universo en su barbarie primitiva, y él ha insistido siempre por el contrario en la conservación de las instituciones existentes, sosteniendo que su destrucción no haría más que quitar los paliativos dejando los vicios y sustituir el bandidaje por la corrupción.»[19] ¿Cómo evitar esos *dos* males en la etapa *actual* del desarrollo humano –en la que debe asentarse todo nuestro trabajo, so pena de ser vano e ilusorio? ¿Cómo podemos instituir una genuina y auténtica *comunidad* humana, sin incurrir con ello en los males y la perversión de la *sociedad* convencional? Ésta es la pregunta que se formula en el *Contrato social*. El retorno a la sencillez y a la felicidad del estado de naturaleza nos está vedado, pero el camino hacia la *libertad* sigue abierto y puede y debe recorrerse. En este punto la interpretación tiene que pisar un terreno complejo y resbaladizo. Pues de todos los conceptos de Rousseau, su concepto de libertad es el que ha sido objeto de las interpretaciones más variopintas y contradictorias. De suerte que este concepto casi ha perdido por completo su precisión inicial. Sus partidarios y detractores lo han desgarrado al tirar de él en sentidos opuestos, hasta convertirlo en una mera consigna política, que cambia de color al servicio de los diferentes objetivos de la contienda política. Pero debe señalarse que Rousseau no es responsable de tanta equivocidad y confusión. Él definió el sentido específico y la significación primordial de su idea de libertad con toda concisión. Libertad no es para él sinónimo de arbitrio,

[19] J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, *OC* III, pp. 934-935.

sino justamente la superación y el abandono de todo lo arbitrario. Significa la vinculación a una ley estricta e inquebrantable que el individuo erige por encima de sí mismo. No es el alejamiento de esta ley o el desprendimiento de la misma, sino la autónoma *adhesión* a ella, lo que constituye el auténtico carácter de la libertad. Y esa libertad se realiza en la *voluntad general*, en la voluntad estatal. El Estado absorbe por entero y sin reservas al individuo, pero no lo hace como una institución coactiva, sino que se limita a colocarlo bajo una obligación que él mismo considera válida y necesaria, y que aprueba tanto por ella como por él mismo. Aquí reside el núcleo del problema político-social. No se trata de emancipar al individuo en el sentido de liberarlo de la forma y del orden de la comunidad, sino que se trata más bien de encontrar una forma de comunidad que proteja a la persona de cada individuo con la fuerza globalmente unida del vínculo estatal, de suerte que cada individuo, al asociarse con todos los demás, sólo se obedezca a sí mismo en esa asociación. «En definitiva, dándose a todos cada cual no se da a nadie y, como no hay un asociado sobre el cual no se adquiera el mismo derecho que se le cede sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se pierde, y más fuerza para conservar lo que se tiene.»[20] Mientras que los ciudadanos sólo se sometan a tales prescripciones que cuentan con su asentimiento, o a las que su comprensión *pudiera* dárselo de un modo libre y racional, no obedecen a nadie más que a su propia voluntad. Con ello abandonan el libertinaje del estado de

[20] J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Libro I, cap. 6, *OC* III, p. 361.

naturaleza, la *independencia natural*, pero la cambian por la verdadera libertad, que consiste en la vinculación de todos a la ley.[21] Sólo entonces se convierten en individuos en un sentido más elevado, en personas autónomas. Rousseau no dudó en colocar este concepto *ético* de persona muy por encima del mero estado de naturaleza. Sus palabras tienen en este punto una claridad inequívoca y no pueden servir para acreditarle como el ciego admirador del «hombre primitivo». «Aun cuando él se prive en este estado civil de muchas de las ventajas habidas en el de la naturaleza, gana otras tan grandes, sus sentimientos se ennoblecen, su alma íntegra se eleva hasta tal punto que, si el abuso de esta nueva condición no le degradara con frecuencia por debajo de aquella de donde proviene, debería bendecir continuamente el dichoso instante que le arrancó de él para siempre jamás y que, de un animal estúpido y limitado, le convirtió en un ser inteligente y en un hombre.»[22] La tesis que parecía defender *El discurso sobre el origen de la desigualdad* es definitivamente abandonada. Allí el acceso a la intelectualidad aparecía todavía como un abandono del dichoso estado de naturaleza y como una depravación biológica. «El hombre que medita es un animal depravado.»[23] El tratado sobre las ciencias y las artes había explicitado igualmente que la naturaleza del hombre

[21] J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Libro II, cap. 4, *OC* III, p. 375.

[22] J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Libro I, cap. 8, *OC* III, p. 364.

[23] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *OC* III, p. 138.

quería preservarse del saber, al igual que una solícita madre arranca un arma peligrosa de las manos de su hijo.[24] ¿Ha olvidado Rousseau todo esto? ¿Ha optado incondicionalmente por el «espíritu» frente a la naturaleza, entregándose sin desconfianza a todos esos peligros suyos que él había visto con tanta claridad y había denunciado sin ambages? El saber –viene a pensar Rousseau ahora– carece de peligro mientras no se eleve sin más sobre la vida humana y no se desentienda de ella, sino que bien al contrario quiera servir al ordenamiento de la propia vida. No debe reclamar para sí un *primado* absoluto, pues en el reino de los valores intelectuales el primado lo recibe la voluntad moral. Así pues, también en el orden de la comunidad humana la segura y clara estructura del *mundo de la voluntad* tiene que preceder a la construcción del mundo del *saber*. El hombre tiene que haber encontrado primero en sí mismo la clara y firme ley, antes de inquirir e indagar según las leyes del mundo, de los objetos externos. Una vez solucionado este primer y acuciante problema –si el espíritu se ve impregnado por una verdadera libertad en el cosmos social del Estado–, entonces puede abandonarse confiadamente a la libertad de la investigación. De este modo, el saber dejará de degenerar en un simple «refinamiento», sin afeminar ni adormecer a los hombres. Sólo un falso orden *ético* había desviado al saber hacia esa dirección que lo había convertido en un mero refinamiento intelectual, en una especie de lujo espiritual. Tras eliminar ese estorbo, el saber volverá por sí mismo a su cauce

[24] Cf. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes*, OC III, p. 15.

adecuado. La libertad intelectual no sirve para nada sin la libertad moral, pero ésta no puede alcanzarse sin una transformación radical del orden social, un cambio que debe disolver todo lo arbitrario y hacer imperar tan sólo la necesidad interna de la ley.

Esta apología de la ley y de su validez incondicional atraviesa todos los escritos políticos de Rousseau, pero es precisamente este punto el que ha sido mal interpretado con más frecuencia. Sólo *uno* ha sabido captar clara y correctamente la coherencia interna de su pensamiento, únicamente Kant es en este punto un discípulo de Rousseau. La interpretación habitual de Rousseau ha solido tomar una dirección muy distinta. Ya en el siglo XVIII esas concepciones estuvieron severamente enfrentadas, pues en la época de Kant el denominado «periodo de los genios»[25] exaltará a Rousseau y lo convertirá en el protector de su noción de libertad. Esta libertad es invocada *contra* la ley; su sentido y su meta consisten en liberar al hombre de la presión y la coacción de las leyes. «Debo encorsetar mi cuerpo –exclama Karl Moor[26]– y ceñir mi voluntad a las leyes. La ley me condena a reptar como un caracol cuando hubiera podido volar como un águila. La ley todavía no ha conformado ningún gran hombre, pero la libertad ha incubado colosos.» Ésta es la atmósfera del *Sturm und Drang*, mas no la disposición intelectual y moral de Rousseau. Para él la ley

[25] Periodo de la literatura germana que abarca entre 1767 y 1785, y que surge como reacción al exacerbado racionalismo de la Ilustración, para poner el acento en el sentimiento, la fantasía y la pasión frente a la razón.

[26] Así se llama uno de los protagonistas de *Los bandidos* de Schiller.

no es el adversario ni el antagonista de la libertad, sino que más bien es lo único que puede darnos la libertad y lo que puede preservarla verdaderamente. Desde sus primeros escritos políticos Rousseau se atiene firmemente a esta tesis, la cual quedó explicitada sin ambigüedad alguna en el *Discurso sobre la economía política* que fue redactado para la *Enciclopedia*: «Sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. Ese saludable órgano de la voluntad de todos que restablece en el derecho la igualdad natural de los hombres. Esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, y a no estar en contradicción consigo mismo».[27] Por otra parte, esta dependencia común respecto de la ley es asimismo el único fundamento jurídico para toda dependencia social en general. Cualquier comunidad política será nociva tan pronto como exija otra obediencia. La libertad es negada cuando se exige el sometimiento a la voluntad de uno solo o de un grupo dirigente, que no puede ser sino el agrupamiento de algunas voluntades particulares. El único poder *legítimo* es el que ejerce el *principio* de la legitimidad en cuanto tal, colocando la *idea de la ley misma* por encima de las voluntades individuales. Esta idea toma siempre al individuo tan sólo como miembro de la comunidad, como órgano participante de la voluntad general, no en su existencia particular y su peculiar modo de ser. Ningún privilegio particular puede atribuirse a un individuo en cuanto tal o a una clase determinada, ni tampoco puede

[27] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, *OC* III, p. 248.

reclamarse un trato especial. En este sentido, la ley no puede reconocer «ningún miramiento hacia la persona». Un vínculo que no sirviera para todos sin más, sino sólo para vincular a éste o aquél, se destruiría a sí mismo. No puede haber excepciones *en el seno* del derecho y *en virtud* del derecho; antes bien, cualquier excepción a la que se hallaran sometidos algunos ciudadanos o ciertas clases significaría automáticamente el aniquilamiento de la idea misma de derecho y de Estado: conllevaría la disolución del pacto social y el retorno al estado de naturaleza, que en este contexto quedaría caracterizado como un estado de violencia.

En este sentido, la verdadera tarea fundamental del Estado es sustituir la desigualdad *física* entre los hombres, que es inevitable, por la igualdad jurídica y moral. La desigualdad física es irremediable, y no hay que lamentarlo. En esta desigualdad se cuenta igualmente, según Rousseau, la desigualdad del patrimonio que, considerada sin más en cuanto tal, como la desigual repartición de los *bienes*, sólo juega para él un papel secundario y subalterno. El *Contrato social* no desarrolla en parte alguna ideas propiamente *comunistas*. La desigualdad de la propiedad es para él un *adiaphoron*, algo indiferente, un hecho que el hombre tiene que asumir tal como acepta el distinto reparto de las fuerzas físicas, las destrezas y las dotes intelectuales. Aquí cesa el reino de la libertad y comienza el reino del destino. El Estado no es concebido en parte alguna por Rousseau como un Estado del bienestar, ni tampoco ve en él al «dispensador de la felicidad», como era el caso de Diderot y la mayoría de los enciclopedistas. La misión del Estado no es garantizar al individuo una igual cantidad de bienes,

sino una proporción idéntica de derechos y deberes. Por lo tanto, el Estado está autorizado y se ve llamado a intervenir en la propiedad cuando la desigualdad patrimonial ponga en peligro la igualdad moral de los sujetos jurídicos, al hacer que algunos ciudadanos sufran una plena dependencia económica y sean un juguete en manos de los ricos y los poderosos. Entonces le es lícito intervenir al Estado y debe hacerlo mediante leyes apropiadas, como por ejemplo estableciendo ciertas limitaciones para la transmisión hereditaria e intentando propiciar un equilibro de las fuerzas económicas. Rousseau no va más allá. Sin embargo, él advierte como un rasgo específico y en cierta medida como un estigma de la sociedad tradicional el haber utilizado por doquier la desigualdad económica para fundar en ella su violento predominio y las más crueles tiranías políticas. Ciertamente, Rousseau hizo suyo aquel diagnóstico de Tomás Moro, según el cual lo que hasta entonces se había llamado Estado no había sido sino una conspiración de los ricos contra los pobres. «Vos me necesitáis –le diría el uno al otro– porque yo soy rico y vos pobre; hagamos entonces un acuerdo entre nosotros: yo permitiré que tengáis el honor de servirme, a condición de que me deis lo poco que os queda, por el esfuerzo que me tomaré en mandaros.»[28] No es la pobreza en cuanto tal contra lo que se subleva Rousseau; lo que él combate y lo que persigue con creciente enconamiento es más bien la privación moral y política de los derechos, la cual es una consecuencia inevitable de esa pobreza en el actual orde-

[28] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, *OC* III, p. 273.

namiento de la sociedad. «¿No son todas las ventajas de la sociedad para los poderosos y los ricos? ¿No acaparan éstos todos los empleos lucrativos? ¿No les están reservadas todas las gracias y exenciones? ¿No está toda la autoridad pública a su favor? Si un hombre bien considerado roba a sus acreedores o comete otras fechorías, ¿no está siempre seguro de su impunidad? Los bastonazos que distribuye, las violencias que comete, las propias muertes y los asesinatos de los que es culpable, ¿no son asuntos que se minimizan y se olvidan a los seis meses? Si se roba a este mismo hombre, toda la policía se pone de inmediato en movimiento y pobres de los inocentes de los que se sospeche; si atraviesa un lugar peligroso, no le falta una escolta incluso en el campo; si el eje de su carro se rompe, todos corren en su ayuda; si hay bullicio ante su puerta, dice una palabra y todo el mundo se calla; si la muchedumbre le incomoda, hace una señal y todo se arregla; si una carreta se cruza en su camino, sus gentes están prestos para molerlo a palos; y cincuenta peatones honestos que se dirigen a sus quehaceres serán atropellados antes que un bribón ocioso se vea retrasado con su séquito. Todos estos miramientos no le cuestan un céntimo: son el derecho del hombre rico y no el pago de la riqueza.»[29] El propio Rousseau ha conocido toda la acritud de la pobreza, pero siempre supo afrontar todas las privaciones físicas con una impasibilidad estoica. Por el contrario, nunca pudo soportar que la *voluntad* dependiera del mandato y del arbitrio de otro. Y en este punto su Estado ideal se constituye también como un ideal educativo. La tesis fundamental del *Emilio* es no

[29] J.-J. Rousseau, *ibid.*, *OC* III, pp. 271-272.

hurtar ninguna dificultad física, es decir, no ahorrar ningún sufrimiento, esfuerzo o privación, en el camino del pupilo al que quiere educarse para alcanzar una autonomía de la voluntad y del carácter. Sólo debe protegérsele cuidadosamente frente a la violenta imposición de una voluntad ajena, de un mandato cuya necesidad no comprenda. En la más tierna infancia conviene familiarizarse con lo que imponen las *cosas* y aprender a acomodarse a ello, pero hay que ahorrarle la tiranía de los *hombres*. Esta idea fundamental nos permite comprender cabalmente las teorías rousseaunianas acerca del Estado y la sociedad. Su objetivo esencial es, ciertamente, colocar al individuo bajo una ley que obligue universalmente sin excepción, pero conformando esta ley de tal modo que desaparezca de ella cualquier atisbo de capricho y arbitrariedad. Debemos aprender a acomodarnos a la ley de la comunidad, tal y como nos plegamos ante la ley de la naturaleza; al acatarla no nos sometemos a una despótica orden ajena, sino que la secundamos porque comprendemos su necesidad. Esto sólo es posible cuando concebimos esa ley como algo a lo que hemos de otorgar nuestro propio asentimiento interno, si hacemos nuestro su *sentido* y podemos asumir este sentido en la propia voluntad.

Desde los tiempos de Platón pocas veces se había formulado con semejante determinación esta nueva exigencia dentro del Estado. Pues su misión esencial, que ha de subyacer y preceder a toda dominación, es la educación. No se dirige simplemente a los sujetos de la voluntad que ya existen y están dados, sino que pretende *crear* sujetos justos que puedan atender a su llamada. Sin esta *configuración* de la voluntad cualquier dominio sobre la voluntad

resulta engañoso y fatuo. Con frecuencia, contra la teoría del contrato en general y contra el *Contrato social* de Rousseau en particular, se ha objetado su carácter de teoría atomístico-mecánica, al considerar a la voluntad general del Estado como un mero agregado compuesto por las voluntades individuales. Pero este reproche ignora lo más sustantivo del propósito fundamental de Rousseau. Formalmente Rousseau se afanó en distinguir entre la *voluntad general* y la *voluntad de todos*, y en el *Contrato social* se encuentran no pocos pasajes en los que parece definirse el contenido de la voluntad general de un modo puramente cuantitativo, como si resultase de la simple *adición* de las voces individuales. Aquí cabe apreciar sin duda un defecto expositivo, pero esta carencia no afecta al *núcleo* del pensamiento de Rousseau. En modo alguno ve él en el Estado una mera «asociación», una comunidad de intereses y un equilibrio de los intereses de las voluntades individuales. Según Rousseau, el Estado no es un mero *compendio* de determinadas inclinaciones e impulsos, de ciertas «veleidades», sino la forma de la voluntad en general como voluntad moral, la única manera en que puede consumarse el tránsito del simple arbitrio hacia la voluntad. La ley en su sentido estricto no es un vínculo que abarque exteriormente a las voluntades individuales e impida su dispersión; se trata más bien de su *principio* constitutivo, lo que las fundamenta y justifica inmaterialmente. A decir verdad, la ley sólo pretende imperar sobre los ciudadanos en tanto que al mismo tiempo, en cada acto individual, *haga* y *eduque* ciudadanos. Ésta es la tarea *ideal*, la auténtica finalidad del Estado, no la felicidad y el bienestar de cada cual. Mas para lograr ese ideal hay que elevarse por encima de todas las formas empírico-históri-

cas de comunidad política habidas hasta la fecha. A partir de una *comparación* de estas formas o de su clasificación conceptual, como intentó Monstesquieu en su *Espíritu de las leyes*, no cabe esperar una verdadera *fundamentación* del Estado. Rousseau objeta expresamente este procedimiento empírico y abstracto. «Las instituciones humanas parecen a primera vista fundadas sobre montones de arena movediza; sólo al examinarlas de cerca, después de haber apartado el polvo y la arena que rodean al edificio, se percibe la base inquebrantable sobre la cual está erigido, y se aprende a respetar sus fundamentos.»[30] Hasta ese momento la humanidad estaba poseída por el Estado que ella no había configurado libremente y no se había dado en su seno un ordenamiento que le conviniese a ella. El apremio le había impulsado hacia el Estado y a perseverar en él, mucho antes de que pudiera comprender e interiorizar su necesidad. Pero ahora podría romperse definitivamente con este encantamiento. El mero Estado de emergencia debe convertirse en un Estado de razón. Al igual que Bacon propuso poner al «reino del hombre» por encima de la naturaleza, Rousseau plantea esa misma exigencia para el auténtico ámbito del hombre, para el Estado y la sociedad. Mientras ambos se abandonen a la mera menesterosidad física y al dominio de los afectos y las pasiones, mientras que sean la palestra del impulso de poder y de dominio, de la ambición y del egoísmo, cualquier nuevo fortalecimiento del Estado sólo supondrá un nuevo azote para el hombre. Mas esta opresión no es un *destino* inevitable

[30] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *OC* III, p. 127.

al que el hombre se halle sometido. Él puede y debe liberarse de ella, tomando en su mano la guía de su propio sino, al transformar el mero *tener que ser* en un *querer* y en un *deber ser*. Es un asunto del hombre y está bajo su poder el transformar en una bendición la maldición que ha pesado hasta entonces sobre el desarrollo estatal y social. Pero sólo puede solventar esa tarea si antes se ha encontrado y concebido a sí mismo. Ambas exigencias quedan compendiadas en una por el *Contrato social* de Rousseau. El Estado y el individuo deben encontrarse recíprocamente; deben crecer y devenir conjuntamente, para vincularse entre sí indisolublemente en este crecimiento común. Lo que Rousseau reconoce ahora es que el hombre no es ni bueno ni malo de suyo, porque su ser y su forma no están dados rígidamente, sino *plásticamente*. Y la fuerza plástica más importante y esencial está depositada en la comunidad. Ahora reconoce que esa naturaleza humana que él anhela ha de seguir siendo un sueño mientras no se consiga transformar radicalmente el Estado. De esta manera, el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* y el *Contrato social* se involucran mutuamente, a pesar de su aparente oposición. Ambas obras se contradicen tan poco que más bien vienen a explicarse recíprocamente. Quien considere el *Contrato social* como un cuerpo extraño en la obra de Rousseau no ha comprendido su carácter orgánico. Todo el interés y toda la pasión de Rousseau siempre se han centrado en saber qué es el hombre, pero ahora ha comprendido que esta pregunta no puede disociarse de esta otra: ¿qué debe ser el hombre? Un pasaje de las *Confesiones* describe su evolución interna en este sentido: «Había visto que todo dependía radical-

mente de la política y que, de cualquier manera que se planteara, ningún pueblo sería nunca sino lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser; así, esa gran pregunta sobre el mejor gobierno posible me parecía reducirse a ésta: ¿cuál es la naturaleza del gobierno apropiado para formar a un pueblo y convertirlo en el más virtuoso, el más ilustrado, el más sabio, el mejor en definitiva, tomando esta palabra en su sentido más lato?»,[31] y esta cuestión conduce a su vez a esta otra: ¿Cuál es la forma del Estado que de suyo, en virtud de su propia naturaleza, realiza del modo más perfecto el reino de la ley?[32]

Esta misión *ética* que Rousseau atribuye a la política, y este *imperativo* ético bajo el que la coloca, constituye su acto más propiamente revolucionario. Y eso lo singulariza en el seno de su siglo. Él no es en modo alguno el único ni el primero en advertir y poner de manifiesto los serios perjuicios políticos y sociales de su tiempo. En medio del esplendor de Luis XIV esos perjuicios fueron conocidos y señalados por los más nobles y profundos espíritus de la época. Fenelón fue el precursor y otros, como Vauban, Boulainvilliers y Boisguillebert le siguieron.[33] El siglo XVIII continuó por esa senda con Montesquieu, Turgot y d'Argeson, con Voltaire, Diderot y D'Holbach. Por doquier se da una sincera y resuelta voluntad de reforma; por doquier se criticaba sin

[31] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro IX, *OC* I, pp. 404-405.

[32] Cf. J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Libro II, cap. 6, *OC* III. pp. 378 *ss.*

[33] Cf. a este respecto los textos compilados por Henri Sée, *Las ideas políticas en la Francia del siglo XVIII*, Hachette, París, 1923.

miramientos al *antiguo régimen*. Sin embargo, esta voluntad reformadora no planteaba ni externa ni internamente exigencias revolucionarias. Los pensadores del círculo de la *Enciclopedia* querían mejorar y paliar, pero ninguno de ellos creyó en la necesidad o en la posibilidad de una transformación radical, de una nueva fundación del Estado y la sociedad. Se contentaban, si había ocasión, con corregir los peores abusos y conducir paulatinamente a la humanidad hacia mejores circunstancias políticas. Todos estos pensadores son eudemonistas convencidos, buscan la *felicidad* de los hombres y están de acuerdo en que esta dicha sólo puede verse verdaderamente propiciada y asegurada con un largo y pertinaz trabajo, a tientas y mediante un avance basado en tentativas individuales. Del progreso de la cultura intelectual esperan la conquista de nuevas formas de vida comunitaria, pero creen que *este* progreso siempre se verá reservado únicamente a los individuos y, por consiguiente, que sólo de ellos puede partir el impulso hacia lo mejor. Así se convertirán, con todas sus exigencias de libertad, en defensores del «despotismo ilustrado». Voltaire no se conformó con proclamar y justificar teóricamente sus ideas políticas y sociales. Se puso manos a la obra y durante los últimos decenios de su vida ejerció una influencia sumamente benéfica y extensa; gracias a su ascendiente personal y al reconocimiento de que gozaba en Europa roturó el camino para una serie de importantes reformas. Intervino a favor de la libertad de la persona, de la abolición de la esclavitud y de la servidumbre, de la libertad de conciencia y de prensa, de la libertad del trabajo, de reformas fundamentales en el derecho penal y mejoras sustanciales en el sistema fis-

cal.[34] Pero no reclamó una renovación política radical, ni creyó en una renovación ética radical. Ese tipo de ideas o deseos los consideraba como sueños y utopías que rechazaba sarcásticamente. Creía saber y ver que ese tipo de ensoñaciones no mejoraría ni haría más sabios a los hombres, sino que sólo le sumirían más profundamente en el error y la culpa. «Estamos condenados a equivocarnos en nuestras empresas. Por la mañana hago proyectos y a lo largo del día tonterías.» Con estas palabras introduce Voltaire su sátira filosófica *Memnón, o la sabiduría humana* (1747).[35] Allí relata el destino de un hombre que un día toma la resolución de volverse perfectamente sabio, esto es, de no entregarse a pasión alguna, de renunciar a todos los goces de la vida y de conducirse exclusivamente por la razón. El resultado de esa resolución es deplorable: Memnón cosecha desdicha y vergüenza. Un espíritu bienhechor se le aparece y le promete salvarlo, pero sólo bajo la condición de que renuncie para siempre a su insensato proyecto de ser perfectamente sabio. Ésta es una convicción fundamental de Voltaire, que mantiene tanto en sus obras literarias como en sus ensayos filosóficos. Sabio no es el que se libera de todas las debilidades y carencias humanas, sino el que las penetra y las utiliza para guiar a los hombres. «¡Es una locura esperar la curación de los locos! ¡Infantes de la prudencia: no dejéis de considerar a los chiflados como

[34] Cf. G. Lanson, «La reforma volteriana de Francia», en *Voltaire*, París, Hachette, 1960.

[35] Este opúsculo está recogido en Voltaire, *Cuentos completos en prosa y en verso*, edición de Mauro Armiño, Siruela, Madrid, 2006, pp. 189 *ss.*

lo que son!»[36] La siguiente generación, los más jóvenes entre los enciclopedistas sobrepasaron las ideas y las exigencias políticas de Voltaire. Diderot no suscribirá las ideas del despotismo ilustrado; desarrollará ideas e ideales abiertamente democráticos y será lo bastante ingenuo como para presentárselos a su mecenas Catalina II de Rusia, quien los dejará de lado como algo absurdo.[37] Pero también él se atiene a las individualidades y tampoco cree que el mundo político-social pueda redimirse mediante un tratamiento radical. Este oportunismo político es característico del espíritu propio de la *Enciclopedia*. D'Holbach, que con respecto a la religión y la metafísica supo extraer las consecuencias más radicales y avanzó hacia un consecuente ateísmo, no supone una excepción en este terreno: «No, no es en modo alguno mediante peligrosas convulsiones, combates, regicidios y crímenes inútiles cómo podrán cerrarse las heridas de las naciones. Estos remedios violentos siempre son más crueles que los males que se quiere erradicar. Sólo con la verdad puede lograrse que Astrea[38] descienda entre los habitantes de la tierra. La voz de la razón no es ni sediciosa ni sanguinaria. Las reformas que ella propone, al ser lentas, están mejor concertadas».[39]

[36] Cf. la voz «locura» del *Diccionario filosófico* de Voltaire.

[37] Sobre la teoría política de Diderot y su relación con Catalina II de Rusia véase G. Morley, *Diderot y los enciclopedistas*, Londres, MacMillan, 1923, vol. II, pp. 90 *ss.*, así como Henri Sée, *Las ideas políticas en la Francia del siglo XVIII*, París, Hachette, 1920, pp. 137 *ss.*

[38] Astrea, hija de Zeus y Temis (la Justicia), difundió entre los hombres los sentimientos de justicia y virtud.

[39] D'Holbach, *Sistema social*, Libro II, cap. 2, París, Niogret, 1822, p. 345.

El sistema político y social de Rousseau adolece de esta cautela, esta circunspección, esta prudente y precavida ponderación de todas las circunstancias, tan propia del círculo enciclopedista.[40] D'Alambert, quien encarna todos los ideales del círculo enciclopédico, que es un matemático genial y un original pensador filosófico, recordó esa exigencia al juzgar el *Emilio* de Rousseau. A su modo de ver, resulta vano alterarse por unos males frente a los cuales hay que buscar un remedio, siendo así que la filosofía sólo puede procurar un paliativo. «El enemigo ha penetrado demasiado lejos y, al ser imposible vencerlo o echarlo, sólo resta emprender contra él una guerra de artimañas.»[41] La personalidad y el modo de pensar de Rousseau le hacían poco apto para esa guerra de guerrillas, esa «guerra de artimañas» como la llama D'Alambert. Tampoco es un *activista* revolucionario y siempre quedó lejos de una intervención directa en la política. Él, el solitario, el tipo estrafalario, teme el barullo del mercado y el fragor de la batalla. Sin embargo, el efecto propiamente revolucionario partió de él y no de los hombres que guiaban la opinión pública en la Francia de aquel entonces. Para él no cabía pacto alguno con la sociedad tal como era, ni tampoco era válido el intento de mejorar cosas que sólo guardaban relación con los *síntomas*. Rechaza cualquier solución parcial; desde un primer instante y a cada palabra se ocupa del

[40] Sobre la relación entre la concepción rousseauniana del Estado y las teorías políticas de los enciclopedistas, veáse la excelente presentación de R. Hubert, *Las ciencias sociales en la Enciclopedia*, París, F. Alcan, 1923.

[41] D'Alambert, *Enjuiciamiento del Emilio*, en *Obras*, París, Didier, 1853, pp. 294-295.

conjunto. Pues él no ve en el Estado a una institución cuya misión sea procurar y preservar la felicidad, ni tampoco defender o incrementar el poder. La concepción del Estado de bienestar que monopoliza el poder se ve confrontada con la de *Estado de derecho.* Y esto es algo que no admite un más o menos, ni un esto o aquello. Un radicalismo de *este* tipo sólo es propio de un pensador que no es *simplemente* tal y se deja dominar tan sólo por la reflexión, sino que se ve incitado por un imperativo ético. Y por eso el moralista por antonomasia del siglo XVIII, el campeón del «primado de la razón práctica», fue casi el único que comprendió cabalmente a Rousseau en *este* sentido. Kant demuestra haber hecho suyo a Rousseau cuando afirma que, sin contribuir al triunfo de la justicia, deja de tener *valor* que existan hombres sobre la tierra. El propio Rousseau fue incapaz de quebrar *teóricamente* la hegemonía del eudemonismo que domina la ética del siglo XVIII. Todo su pensamiento está inducido desde un principio por el problema de la «felicidad», toda vez que persigue una unidad, una armonía entre virtud y felicidad. Para ello invoca el auxilio de la religión, aferrándose a la creencia en la inmortalidad como única solución posible, como el único aval para vincular finalmente «felicidad» y «dignidad de ser feliz». «Todas las sutilezas de la metafísica –escribe al final de su *Carta a Voltaire*– no quebrantarán en modo alguno mi fe en la inmortalidad del alma y una providencia bienhechora. Yo la siento, la creo, la quiero, la espero y la defenderé hasta mi último suspiro.»[42] Pero es erróneo

[42] Carta de Rousseau a Voltaire del 18 de agosto de 1756, *CC* IV, p. 50; cf. J.-J. Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica,* edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, p. 103.

pretender situar en *este* pasaje el punto central de su doctrina –según ha hecho algún comentarista del pensamiento rousseauniano–,[43] al igual que lo es presentar su teoría como un intento de responder a la pregunta sobre cómo cabe conciliar dicha y virtud en la existencia humana. Pues Rousseau desborda con mucho los planteamientos propios del eudemonismo pese a que pueda emplear su *lenguaje*. Su ideal ético-político no persigue objetivos puramente utilitaristas como los de Voltaire o Diderot. Él no se interesa por la felicidad o lo útil, sino por la *dignidad* del hombre, así como por el afianzamiento y el desarrollo de tal dignidad. Desde un principio Rousseau no presta especial atención al problema del mal físico, frente al que casi se muestra indiferente. La única manera de tratarlo –conforme a la idea primordial que en el *Emilio* se constituye como el punto central de su proyecto pedagógico– es concederle muy escasa importancia y curtirse frente a él. Mas esta solución no vale para el mal social. Éste no puede soportarse, porque no *debe* soportarse, puesto que no le priva de su dicha, sino más bien de su *ser* y su *destino*. Aquí no cabe ningún paso atrás ni flexibilidad o sumisión algunas. Allí donde Voltaire, D'Alambert y Diderot ven simples defectos de la sociedad, meros errores de su «organización» que pueden mejorarse paulatinamente, Rousseau ve más bien una *culpa* de la sociedad que denuncia en todo momento con encendidas palabras para exigir su reparación. En este punto no encuentra nada cuya necesidad sea inevitable y se niega a invocar la experiencia de milenios. El veredicto del pasado carece de valor para él,

[43] Cf. A. Schinz, *El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*

porque su mirada se mantiene impertérritamente clavada en el futuro y porque encomienda a la sociedad la tarea de construir un nuevo porvenir para la humanidad.

Así llegamos a un nuevo problema que nos hace dar un paso más y nos acerca al auténtico centro del pensamiento de Rousseau. Es bien conocido que Kant le atribuye haber resuelto el *problema de la teodicea*, colocándolo nada menos que al lado de Newton por ese motivo: «Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, y desde aquel momento los cometas trazan trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo esa diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones. Anteriormente seguían siendo válidas las objeciones de Alfonso [X el Sabio] y de Manes. Tras Newton y Rousseau Dios está justificado y en lo sucesivo es verdadera la doctrina de Pope.»[44] Desde luego, estas afirmaciones son tan curiosas como difíciles de interpretar. ¿Cuáles son esas «observaciones» de Rousseau mediante las cuales Dios queda justificado? ¿Qué *ideas primordiales* ha aportado Rousseau al problema de la teodicea, qué ha añadido a las contribuciones de Leibniz, Shaftesbury y Pope? ¿Acaso todo cuanto dice sobre este problema no responde a los tópicos que circulaban al respecto en el siglo XVIII? ¿No pertenece todo ello a esa metafísica dogmática superada por el propio Kant y cuyos defectos

[44] Cfr. I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, p. 58.

fueron detallados en su ensayo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea*? Sin embargo, Kant, también como crítico de la razón pura y de la razón práctica, no se equivocó en su valoración de Rousseau. Su mirada atravesó la envoltura del argumento metafísico, sabiendo captar el núcleo de la concepción ética y religiosa de Rousseau. «Todo está bien –así comienza el *Emilio* de Rousseau, una de las lecturas preferidas de Kant– cuando sale de las manos del autor de las cosas; todo degenera entre las manos del hombre.»[45] Así parece eximirse a Dios, atribuyendo al hombre la culpa de todo mal. Pero eso nos coloca ante un nuevo problema que entraña una enorme dificultad y una contradicción aparentemente irresoluble. Pues, ¿acaso no es el propio Rousseau quien proclama reiteradamente la tesis de una bondad originaria en la naturaleza humana, hasta convertirla en una piedra angular del conjunto de su pensamiento? ¿Cómo pueden atribuirse los males y la culpa a la naturaleza humana, cuando ésta en su índole original se ve libre de todo mal y toda culpa e ignora de modo radical cualquier depravación? Ésta es la pregunta sobre la que no cesa de girar el pensamiento de Rousseau. Para nosotros el problema de la teodicea es hoy una cuestión histórica. Pero en los siglos XVII y XVIII ocuparse de este asunto no era simplemente un juego conceptual y dialéctico. Las mentes más perspicaces de la época se confrontaron continuamente con ese tema, cifrando en él las cuestiones más vitales de la ética y la religión. También en el caso de Rousseau éste era el problema a través del cual se estaba íntimamente ligado a la religión y se sen-

[45] J.-J. Rousseau, *Emilio, o de la educación*, *OC* IV, p. 245.

tía enraizado en ella. Retomó la vieja batalla en pro de la «justificación de Dios» frente a la filosofía del siglo, echándose encima con ello al enciclopedismo junto a D'Holbach y su círculo. Pero al mismo tiempo se vio perseguido como un auténtico «reformador» y recibió los más duros ataques por parte de los llamados guardianes de la fe. Uno de los malentendidos más trágicos de la vida de Rousseau es que él nunca comprendió el sentido de esta lucha y siempre consideró como algo arbitrario la violenta persecución de la que fue objeto. Sin embargo, desde un punto de vista estrictamente *histórico*, ese juicio era injusto con la Iglesia y en cierto sentido consigo mismo. Porque de hecho se trata de una decisión insoslayable en el marco de la historia intelectual. Lo que separa a Rousseau de cualquier forma tradicional de fe, al margen de su genuino y profundo sentimiento religioso, es la resolución con que rechaza una culpabilidad *originaria* del hombre. Ningún acuerdo ni reconciliación era posible, toda vez que el dogma del pecado original era, durante los siglos XVII y XVIII, el epicentro de la fe católica y protestante. Todos los grandes movimientos religiosos de la época giraban en torno a este dogma y se compendiaban en él. Las controversias lideradas en Francia por el jansenismo, las luchas mantenidas en Holanda entre gomaristas y arminianos, la eclosión del puritanismo en Inglaterra y el pietismo en Alemania, todo ello se hallaba bajo el signo de ese dogma. Esta convicción fundamental de que el mal radical estaba inserto en la naturaleza humana encontró en Rousseau un adversario tan peligroso como implacable. La Iglesia no se engañó a este respecto y supo resaltar con plena lucidez el punto decisivo. La carta pastoral en la que Cristoph de Beaumont,

arzobispo de París, condenó el *Emilio* cargaba las tintas en la impugnación de Rousseau del pecado original. Afirmar que los primeros impulsos de la naturaleza humana son buenos e inocentes, chocaba frontalmente con cuanto enseñaban la sagrada escritura y la Iglesia sobre la naturaleza del hombre.[46] Mas, ¿no se coloca Rousseau en una posición plenamente insostenible, al defender *contra* la iglesia la bondad originaria de la naturaleza humana y la autonomía de la razón humana, mientras que por otro lado rechaza el más elevado producto de esta razón, representado por el arte, la ciencia y toda la cultura intelectual? ¿Puede quejarse de su total aislamiento, cuando él mismo lo ha provocado al alejarse del credo dominante y rechazar al mismo tiempo la «ilustración» filosófica? Al margen de ese aislamiento externo, también parece colocarse interiormente ante un dilema irresoluble. La oscuridad del problema de la teodicea parece seguir siendo totalmente inescrutable. Porque, si no puede atribuirse el mal ni a Dios ni tampoco cabe buscar su fundamento en la índole de la naturaleza humana, ¿dónde hay que buscar entonces su fuente y su origen? La solución de este dilema consiste para Rousseau en situar la responsabilidad en un lugar donde no se la había buscado nunca antes que él, creando en cierta medida un nuevo *sujeto* de la responsabilidad, de la «imputabilidad». Este sujeto no es el hombre individual, sino la sociedad humana. El individuo

[46] Cf. *Carta pastoral del arzobispo de París condenando un libro titulado «Emilio, o de la educación» de Jean-Jacques Rousseau, ciudadano de Ginebra*, en J.-J. Rousseau, *Obras* (ed. Zweibrücken, 1782), Suplementos, vol. V, pp. 262 *ss*.

en cuanto tal, según sale de las manos de la naturaleza, se halla todavía al margen de la oposición entre lo bueno y lo malo. Él se abandona a su instinto natural de autoconservación, guiándose por el *amor de sí*; pero este amor de sí nunca degenera en *amor propio*, el cual sólo se forma con el sometimiento del otro y sólo se ve satisfecho merced a esa sumisión. El amor propio, que entraña el fundamento de toda futura depravación, que hace crecer en el hombre la sed de poder y la vanidad, queda finalmente a cargo de la sociedad. Ella es la que permite a los hombres convertirse en tiranos de la naturaleza y en tiranos de sí mismos, despertando en ellos necesidades y pasiones que el hombre natural desconoce, sin dejar de proporcionarle al mismo tiempo nuevos medios para satisfacer esos deseos al margen de cualquier límite o miramiento. El acuciante empeño de hacer hablar sobre uno mismo, la exasperada manía por descollar entre los demás: todo esto nos mantiene continuamente alejados de nosotros mismos y en cierta medida nos coloca fuera de nosotros.[47] Pero, ¿se halla esta alienación en la naturaleza de *cualquier* sociedad? ¿No cabe pensar una *comunidad* genuinamente humana que pueda prescindir de los impulsos del poder, de la codicia o de la vanidad y esté fundada en un sometimiento común a una ley reconocida *interiormente* como necesaria y obligatoria? Tan pronto como surja y se mantenga *esta* forma de comunidad el mal, en cuanto mal social –el único que cuenta en la consideración de Rousseau, tal como hemos visto– quedará refrenado y se

[47] Cf. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Segunda Parte.

verá descartado. La hora de la salvación llegará cuando, en el lugar de la actual sociedad coactiva, se instaure una comunidad ético-política libre en la que, en vez de someterse al arbitrio ajeno, cada cual obedezca a esa voluntad general que reconoce como suya propia. Pero resulta vano esperar que esa salvación se deba a algún auxilio externo. Ningún Dios puede conducirnos a ella, siendo el hombre quien ha de convertirse en su propio salvador e incluso en su creador en un sentido *ético*. Bajo su formato tradicional la sociedad ha infligido a la humanidad heridas muy profundas, pero también es la única que puede y debe sanar esas heridas. Ella carga en lo sucesivo con el peso de la responsabilidad. Ésta es la solución que Rousseau da al problema de la teodicea, trasladando de hecho este problema hacia un ámbito completamente nuevo. Lo sustrae a la metafísica, para colocarlo en el centro de la ética y la política. Con ello le da un impulso que sigue influyendo todavía hoy. Las luchas sociales del presente siguen partiendo de este impulso primigenio. Hunden sus raíces en esa consciencia de la *responsabilidad* de la sociedad que Rousseau fue el primero en intuir y que legó a la posterioridad. El siglo XVII desconocía una idea semejante. En la cima de ese siglo Bossuet proclamaba todavía incondicional e ilimitadamente el viejo ideal *teocrático*. El Estado viene a coincidir con el soberano, el cual no se halla sometido a ningún poder ni a ningún control humanos, ya que sólo es responsable ante Dios y sólo debe rendir cuentas ante él. Frente a este absolutismo teocrático se alza la resuelta resistencia del *derecho natural* de los siglos XVII y XVIII. El derecho natural no es un derecho divino, sino específicamente humano y es igualmente obligatorio para

toda voluntad humana, ya se trate de la del soberano o la del súbdito. Pero incluso esta declaración originaria, indeleble e inalienable de los «derechos humanos» no quiebra la forma del Estado despótico, aun cuando limite sus atribuciones. En el *Contrato social* Rousseau sostiene todavía una lucha permanente contra Grocio porque éste había admitido cuando menos la *posibilidad* de un estatuto jurídico para la esclavitud. Grocio había contemplado la hipótesis de que la esclavitud pudiera fundarse en el pacto originario a partir del cual se hubiera instaurado la sociedad, cuando por ejemplo el conquistador de un país estipulara con los vencidos un contrato según el cual el primero asegura la vida de los segundos, a condición de que éstos y sus descendientes le pertenezcan como una propiedad. Rousseau rechaza sañudamente todas estas salvedades y las pone a un lado como artificios jurídicos meramente formales, enfrentándolas al «derecho que ha nacido con nosotros» y que se ve vulnerado por cualquier forma de esclavitud. Afirma que el hecho de que el hijo de un esclavo haya nacido como esclavo sólo dice que no ha nacido como hombre.[48] La verdadera sociedad, la sociedad legítima, nunca puede justificar una pretensión semejante, ya que sólo es la guardiana de esa *voluntad general* frente a la cual no cabe excepción alguna y no puede sustraerse ningún individuo. Así pues, la solución de Rousseau al problema de la teodicea consiste en descargar a Dios de la responsabilidad y transferir ésta a la comunidad humana. Ella misma es culpable cuando no está a la altura de su

[48] Cf. J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Libro IV, cap. 1, *OC* III, pp. 439 *ss.*, y especialmente Libro I, cap. 4, *OC* III, pp. 355 *ss.*

tarea, cuando no es capaz de cumplir responsablemente lo que exige de ella su propia autodeterminación. Se han apuntado, no sin razón, ciertas analogías completamente formales entre la teoría rousseauniana del «estado de naturaleza» y la doctrina cristiana del «barro primigenio». También para Rousseau el hombre se ha visto expulsado del paraíso de la inocencia y considera la evolución del hombre hacia la racionalidad como una especie de «pecado original» y le priva para siempre de la segura felicidad que ha disfrutado hasta entonces. Sin embargo, cuando Rousseau se queja en este sentido del don de la «perfectibilidad» que distingue al hombre de todos los demás seres vivos,[49] sabe por otra parte que sólo a través suyo puede llegarle finalmente la salvación. Pues sólo gracias a esa perfectibilidad, no mediante el auxilio y la redención divinos, alcanza el hombre esa libertad que le hace dueño de su destino: «porque el impulso desnudo del apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se prescribe es libertad.»[50]

También el controvertido problema del «optimismo» de Rousseau cobra una nueva luz en este contexto. A primera vista parece bastante raro que este solitario triste y melancólico, este desilusionado cuya vida se eclipsa en su retiro, haya abrazado al final de esa vida la tesis del «optimismo» y se haya convertido en uno de sus más fervientes defensores. En su correspondencia con Voltaire, Rousseau no deja de señalar la trágica paradoja de que sea

[49] Cf. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, *OC* III, p. 142.

[50] J.-J. Rousseau, *Del contrato social*, Libro I, cap. 8, *OC* III, p. 365.

él, el hijastro de la fortuna que ha sido perseguido por la sociedad, quien haya de asumir la causa del optimismo frente a Voltaire, que se halla en el cenit de su gloria y disfruta de los bienes materiales. Para Voltaire no se trata aquí de un problema filosófico, sino de una cuestión de temperamento. En sus primeros decenios no sólo se entregó despreocupadamente a todos los placeres de la vida, sino que se convirtió también en su ardoroso defensor. Cuando los tiempos de la regencia entran en plena decadencia, él se convertirá en su apologista. Su poema filosófico *El mundano* ensalza esa época: «Pero yo doy gracias a la sabia naturaleza que, por mi bien, me ha hecho nacer en esa edad tan desprestigiada por nuestros pobres doctores. Este tiempo profano está hecho a la medida de mis costumbres. A mí me gusta el lujo e incluso la molicie. Todos los placeres, las artes de todo tipo, la propiedad, el gusto, los ornamentos, cualquier hombre honesto tiene tales aficiones. El oro de la tierra y los tesoros del agua, sus habitantes y los pueblos del aire, todo sirve al lujo, a los placeres de este mundo. ¡Qué buena época la de este siglo de hierro!»[51] Se diría que más tarde Voltaire consideró erróneo este panegírico. El terremoto de Lisboa viene a perturbar su confortable sosiego y casi se convierte ahora en un moralista enfrentado al género humano para sobreponerse a semejante horror: «Lisboa, que ya no existe, ¿acaso tuvo más vicios que Londres o

[51] Voltaire, *El mundano* (1736), en *Obras*, Lequin, París, 1825, vol. XIV, p. 112. Este escrito está recogido (también en su versión francesa) en Voltaire, *Opúsculo satíricos y filosóficos*, prólogo de Carlos Pujol, traducción y notas de Carlos R. de Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 169.

París sumidos en las delicias? Lisboa está destruida y se baila en París». Y aquí es donde Voltaire se retracta expresamente de su anterior panegírico: «Con un tono menos lúgubre se me vio antaño cantar las seductoras leyes de los dulces placeres. Otros tiempos, otras costumbres: instruido por la vejez, compartiendo la debilidad de los humanos extraviados, buscando aclararme bajo una espesa noche, no sé sino sufrir y no murmurar».[52] Sin embargo, aun cuando no quiera murmurar sobre los sufrimientos del mundo, sí ironiza de buen grado sobre ese «sistema» del optimismo ya satirizado en su *Cándido*. Su sarcástico sentido del humor encuentra siempre nuevos giros amargos, aunque sea una amargura muy distante de la exasperación. El temperamento del Voltaire maduro ha cambiado muy poco respecto al de su juventud. Sigue conciliando un agudo escepticismo con la más resuelta afirmación del mundo y de la vida. Estos dos aspectos se ponen muy claramente de manifiesto en su relato filosófico *El mundo como va, visión de Babouc escrita por él mismo* (1746). Babouc recibe de Ituriel, un ángel de mayor rango, la misión de trasladarse a la capital de Persia para observar el comportamiento de los hombres y las costumbres de la ciudad. De su informe y su dictamen dependerá que Persepolis siga existiendo o sea destruida, por lo que se apresta a conocer a fondo la ciudad. Repara en sus excesos más licenciosos, en el abuso y la insolencia de los funcionarios, en la venalidad

[52] Voltaire, *Poema sobre el desastre de Lisboa* (1756), en *Obras, op. cit.*, vol. XII, p. 186. Hay una versión castellana de este poema debida a Alicia Villar, en Voltaire-Rousseau, *En torno al mal y la desdicha*, Alianza Editorial, Madrid, 1995; cf. pp. 159 y 165-166.

de los jueces, en los engañosos manejos del comercio, pero al mismo tiempo también advierte la suntuosidad de su cultura. Y con ello decide su juicio. Encarga al orfebre más diestro de la ciudad una estatua compuesta por todo tipo de metales, incluyendo los más preciosos y los más despreciables, para enviársela a Ituriel, preguntándole: «¿Destruirías esta hermosa estatua porque no está hecha por entero de oro y diamantes?». Ituriel capta el mensaje: «decide no pensar más en corregir a Persepolis y dejar ir al *mundo como va*, porque –dice– si no todo está bien, todo es pasable». Ésta es la última palabra de Voltaire sobre el mundo y la vida. Incluso su pesimismo tiene un carácter lúdico, mientras que el optimismo de Rousseau está revestido por una trágica gravedad. Pues, hasta cuando Rousseau pinta con los colores más brillantes la felicidad de los sentidos y de las pasiones sensuales, no se contenta con ese cuadro sin colocarlo sobre un oscuro y sombrío trasfondo. Él no ve con buenos ojos abandonarse sin reservas a la pasión, sino que exige del hombre la fuerza de la renuncia. Y en esta fuerza se compendia el sentido y el valor de la vida. Su optimismo es ese optimismo heroico para el que invoca con suma predilección a su muy apreciado Plutarco y a los grandes modelos de la historia antigua. Exige del hombre que, en lugar de perder el tiempo con inútiles quejas sobre las desgracias de la vida, comprenda cuál es su destino y se haga dueño del mismo. De esta exigencia emanan todos sus ideales políticos y sociales. Él mismo nos cuenta en las *Confesiones* que, mientras redactaba su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, le asaltaba el imperioso deseo de decirles a los hombres lo siguiente: «Insensatos, que os quejáis sin cesar de la

naturaleza, aprended que todos vuestros males provienen de vosotros»[53]. Así es como este presunto «irracionalista» acaba por tener una decidida fe en la razón, porque la fe en la victoria de la razón viene a coincidir para él con la fe en el triunfo de una auténtica «constitución cosmopolita». Esta fe también la comparte Kant. Éste se inscribe en la estela del pensamiento rousseauniano, cuando describe como el mayor problema del género humano la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho y cuando considera la historia del género humano en su conjunto como la realización de un plan oculto de la naturaleza, para llevar a cabo una constitución civil internamente y, a este fin, también externamente perfecta.[54] El problema de la teodicea sólo se resuelve en el seno del Estado y por mediación suya. La tarea más alta del hombre sería la de consumar la «justificación de Dios», no entregándose a cavilosidades metafísicas sobre la dicha y la desdicha, sobre el bien y el mal, sino instaurando él mismo el orden conforme al cual quiere vivir.

II

Si se intenta comprender el significado *histórico* del pensamiento de Rousseau conforme a la influencia inme-

[53] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro VIII, *OC* I, p. 389.

[54] Cf. I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, principios 5 y 8; incluido en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

diata que ha ejercido y si se quisiera compendiar ésta en un solo punto, cabría decir que liberó a su época de la hegemonía del intelectualismo y que quizá ésta fuese su aportación más peculiar. A las fuerzas del entendimiento reflexivo sobre las que descansa la cultura del siglo XVIII él contrapone la fuerza del sentimiento; frente al poder de la «razón» contemplativa y analítica, él será quien descubra la pasión y su elemental impetuosidad originaria. En realidad, fue una corriente vital completamente nueva que penetró en la intelectualidad francesa y amenazó con disolver sus rígidas formas e inundar sus límites, tan cuidadosamente construidos. Ni la filosofía ni la literatura francesa del siglo XVIII se había visto afectada hasta entonces por esa corriente, ya que también la literatura había olvidado desde hacía bastante tiempo el lenguaje elemental del sentimiento y de la pasión. La tragedia clásica se había quedado entumecida en sus formas, el afecto heroico del que había nacido originariamente había perdido su fuerza. La tragedia se limitaba a repetir los temas consagrados, desvirtuando su auténtico *pathos* y degenerando en mera retórica. Con los dramas de Voltaire la tragedia sucumbió al predominio del análisis y de la dialéctica. El propio Voltaire, que no dejaba de uncirse la corona de poeta trágico, era un observador y un crítico demasiado severo como para poder obviar ese retroceso. En *El siglo de Luis XIV* confiesa resignadamente que la época clásica del drama había quedado atrás y que en ese ámbito sólo podría darse la imitación, mas no una inventiva original. «No hay que creer que las grandes pasiones trágicas y los grandes sentimientos puedan variar hasta el infinito de una manera nueva y sorprendente. Todo tiene sus lími-

tes. El genio sólo tiene un siglo, después de lo cual necesariamente degenera.»[55] Este letargo se manifiesta todavía con más claridad en el ámbito de la *lírica*. Antes de Rousseau la sensibilidad poética original estaba prácticamente agotada en Francia y la estética francesa parecía haber olvidado incluso el nombre del *género* poético. El *Arte poético* de Boileau había intentado distinguir cuidadosamente todos los géneros particulares de la poesía, la tragedia, la comedia, la fábula, el poema didáctico, el epigrama, prescribiendo sus leyes a cada uno de ellos. Pero la poesía lírica no encontraba sitio alguno en esta clasificación canónica de las formas poéticas ni le era atribuida ninguna idiosincrasia. La estética parecía limitarse a extraer la consecuencia de esta evolución, al considerar cada vez más a la forma poética como un mero adorno externo, como un accesorio contingente que obstaculizaba y no propiciaba la verdad artística del discurso. En escritores como Fontenelle o Houdar de La Motte sirve únicamente para ensalzar a la prosa, porque sólo ésta alcanza la máxima claridad de la expresión y de las ideas, al eludir cualquier imprecisión metafórica para dejar expresarse a la cosa misma en su absoluta «naturalidad». Con esa divisa de «naturalidad», es decir, de claridad y nitidez intelectual, intentó La Motte retrotraerse hasta el propio Homero en su traducción de la *Iliada*. También intentó devolver la tragedia y la oda a la forma de la prosa, para liberarla con ello de su falsa exageración, de los símiles y analogías, de las «figuras audaces». Si los géneros poéticos siguen existiendo en el siglo XVIII, e incluso el verso cobra

[55] Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, cap. 32, traducción de Nélida Orfila Reynal, FCE, México, 1954, pp. 372-73.

una soltura y ligereza desconocidas hasta entonces, ello se debe ciertamente a que esa versatilidad ha soltado el lastre de un *contenido* estrictamente poético. El verso se ha convertido en una mera envoltura que se pliega a la idea; sólo sirve para revestir una verdad filosófica o moral; es un cómodo instrumento para un objetivo didáctico. Así mueren todas las fuerzas originarias de la poesía en medio de la plétora de las producciones poéticas; así surge esa época de la literatura francesa que se ha llamado «la poesía sin poesía».[56] Rousseau fue el primero en romper ese hechizo que gravitaba sobre la lengua y la poesía francesa. Sin haber escrito ningún poema propiamente lírico, él fue el descubridor y el restaurador del mundo *lírico*. La reaparición de este universo casi olvidado fue lo que cautivó e impresionó tan hondamente a sus contemporáneos en *La nueva Eloísa* de Rousseau. En esta obra no vieron una simple creación de la fantasía; se sintieron transportados por esa obra literaria hacia una nueva existencia y se vieron enriquecidos con un nuevo sentimiento vital. Rousseau fue el primero en percibir esa *nueva vida* y también fue el primero capaz de suscitarla en los demás. En él este sentimiento nuevo se desarrolló gracias al trato directo que mantuvo con la naturaleza desde que despertó su consciencia intelectual. Él le había dado nuevamente la palabra a la naturaleza y nunca volvió a olvidar su lenguaje, que él había aprendido en su infancia y juventud; se enfrascó tanto en ese lenguaje y quedó tan embriagado por él que, andando el tiempo, llegó a convertirse en un solitario misántropo que evitaba el trato con los hombres,

[56] Cf. G. Lanson, *Historia de la literatura francesa*, *op. cit.*, Parte V, cap. 2.

tal como relata en el primer diálogo de *Rousseau juez de Jean-Jacques*: «Repuesto de esa dulce quimera de la amistad cuya vana búsqueda ha procurado todas las desgracias de mi vida, repuesto de los errores de la opinión de los que he sido víctima, al no encontrar entre los hombres ni rectitud, ni verdad, ni ninguno de esos sentimientos que creí innatos en sus almas porque estaban en la mía, y sin los cuales toda sociedad no es sino engaño y mentira, me retiré al interior de mí mismo y, viviendo entre mi yo y la naturaleza, caté una infinita dulzura pensando que no estaba solo, que no conversaba con un ser insensible y muerto, que mis males estaban tasados, que mi paciencia estaba medida y que todas las miserias de mi vida no eran sino resarcimientos y goces para un estado mejor. Yo nunca he adoptado la filosofía de los dichosos del siglo; ella no está hecha para mí; busco una más apropiada en mi corazón, más consoladora en la adversidad, más alentadora para la virtud».[57] Así pues, la fuerza lírica fundamental, tal como él la ha defendido en toda su profundidad y pureza en la primera parte de *La nueva Eloísa*, consiste para Rousseau en hacer aparecer cualquier sensación y pasión humanas como envueltas en la atmósfera de una pura impresión natural. El hombre deja de estar simplemente «frente» a la naturaleza; ella no es un espectáculo que el hombre disfrute como espectador, sino que está inmerso en la vida interna de la naturaleza y se ve agitado por sus propios ritmos. Y aquí se halla para él una fuente de felicidad que nunca puede extinguirse. En el año 1762 Rousseau escribe a Malherbes desde Montmorency: «No sabría deciros cuánto me afectó comprobar que me con-

[57] J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, *OC* I, p. 727.

siderabais el más desdichado de los hombres. Sin duda, el público juzgará como vos y eso me aflige aún más. ¡Lástima que no se conozca universalmente la suerte que he tenido! Cada cual querría para sí algo semejante; la paz reinaría sobre la tierra; los hombres dejarían de pensar en perjudicarse y dejaría de haber malvados porque nadie tendría interés en serlo. ¿De qué disfrutaba estando solo? De mí, del universo entero, de todo cuanto es, de todo cuanto puede ser, de todo cuanto tiene de bello el mundo sensible y de imaginable el mundo intelectual. Reunía en torno mío todo cuanto podía halagar a mi corazón, mis deseos eran la medida de mis placeres. Ni tan siquiera los más voluptuosos han conocido nunca semejantes delicias y he gozado cien veces más con mis quimeras de cuanto ellos lo hacen con las realidades. Cuando mis dolores me obligan tristemente a medir la duración de las noches y la agitación de la fiebre me impide saborear un solo instante de sueño, a menudo me distraigo de mi estado presente evocando los diversos acontecimientos de mi vida y los arrepentimientos, los dulces recuerdos, los pesares y la ternura se reparten el cuidado de hacerme olvidar por algún tiempo mis sufrimientos. ¿Qué época pensáis que evoco más a menudo y muy gustoso en mis sueños? No son los placeres de mi juventud, que fueron muy escasos, demasiado entremezclados con amarguras y que me resultan sobremanera lejanos. Son los de mi retiro, mis paseos solitarios, esos días veloces pero deliciosos que he pasado completamente a solas, con mi buena y sencilla gobernanta, con mi querido perro, mi vieja gata, con los pájaros del campo y las ciervas del bosque, con la naturaleza entera y su inconcebible Autor. Al levantarme

antes del sol para contemplar su salida en mi jardín, cuando veía comenzar una hermosa jornada, mi primer deseo era que ni las cartas ni las visitas viniesen a romper ese encanto. Después de haber dedicado la mañana a diversas ocupaciones que atendía con sumo placer, puesto que podía postergarlas, almorzaba temprano para rehuir a los inoportunos y aprovechar una tarde más larga. Antes de la una, incluso los días más sofocantes, me ponía en marcha con mi fiel Acates[58] cuando el sol estaba en su apogeo, apresurando el paso al temer que alguien viniese a detenerme antes de poder esquivarle; en cuanto doblaba cierto recodo, con qué palpitaciones y con qué chisporroteo de alegría comenzaba a respirar al sentirme a salvo, diciéndome que ya era dueño de mí para el resto del día. Entonces me encaminaba con paso tranquilo hacia algún lugar salvaje en el bosque, algún emplazamiento desierto donde nada delatase la mano del hombre ni denotase servidumbre y dominación, algún refugio donde pudiera creer que había penetrado el primero y donde ningún tercero inoportuno viniera a interponerse entre la naturaleza y yo. Ahí la naturaleza parecía desplegar ante mis ojos una magnificencia siempre renovada. El dorado de las retamas y la púrpura de los brezos impresionaban mis ojos con un lujo que conmovía mi corazón, la majestuosidad de los árboles que me cubrían con su sombra, la delicadeza de los arbustos que me rodeaban, la sorprenden-

[58] El perro de Rousseau en esa época se llamaba Turco y aquí se refiere a él con un sinónimo clásico para denotar fidelidad. En la *Eneida* de Virgilio el troyano que acompañó a Eneas en sus viajes por Italia es «el fiel Acates».

te variedad de hierbas y flores que hollaban mis pies mantenían mi ánimo en una continua alternancia entre la observación y la admiración: la concurrencia de tantos objetos interesantes que se disputaban mi atención, atrayéndola sin cesar del uno hacia el otro, favorecía mi humor soñador y perezoso, haciendo que me repitiese con frecuencia que Salomón en toda su gloria nunca se engalanó como uno de ellos. Mi imaginación no dejaba mucho tiempo desierta la tierra así engalanada. Pronto la poblaba de seres acordes a mi corazón y ahuyentando la opinión, los prejuicios, todas las pasiones ficticias, transportaba hacia esos refugios de la naturaleza a hombres dignos de habitarlos. Concebía una sociedad encantadora de la que no me sentía indigno. Fantaseaba un siglo de oro y llenando esos hermosos días con todas las escenas de mi vida que me habían dejado gratos recuerdos y de todas las que mi corazón podía desear todavía, me conmovía hasta romper en llanto con los auténticos placeres de la humanidad, placeres tan deliciosos y tan puros que se hallan tan distantes de los hombres. Si en esos momentos alguna idea acerca de París, de mi siglo y de mi pequeña gloria de autor venía a turbar mis ensoñaciones, ¡con qué desdén la ahuyentaba al instante para entregarme sin distracción a los excelsos sentimientos que colmaban mi alma! Sin embargo, en medio de todo eso, lo confieso, la nulidad de mis quimeras lograba a veces entristecerla de repente. Si todos mis sueños se hubieran vuelto realidad, no me hubieran bastado; habría seguido imaginando, soñando, deseando. Hallaba dentro de mí un vacío inexplicable que nada hubiera podido llenar, cierta corazonada hacia otro tipo de goce del que no tenía idea y que sin embargo necesi-

taba. Pues bien, eso mismo era gozoso, ya que me atravesaba un sentimiento muy vivaz y una atrayente tristeza que no hubiera querido dejar de tener».[59]

He reproducido este largo pasaje epistolar porque describe, con una claridad y un énfasis como pocos otros, la nueva época que Rousseau inaugura en la historia del pensamiento europeo. De ahí parte el camino que se abrirá a la época del «sentimentalismo», el *Sturm und Drang* y el romanticismo alemán y francés.[60] *La nueva Eloísa* nos queda hoy un tanto lejos tomada en su totalidad; no podemos experimentar inmediatamente la fuerza con que impresionó y conmovió al siglo de Rousseau.[61] Sus debilidades artísticas nos parecen ahora obvias. Desde un comienzo la obra tiende a primar la expresión inmediata del sentimiento. Esta tendencia cobra tal protagonismo que deja en un segundo plano a la obra de arte. La segunda parte de la obra se caracteriza por su tono moralista y didáctico. Y en su primera parte es evidente la tensión entre los dos temas fundamentales que se desarrollan en esta obra. En medio de la más ardiente y veraz descripción de la pasión se percibe el tono del abstracto didactismo. A veces el estilo litera-

[59] Carta de Rousseau a Malherbes del 26 de enero de 1762, *CC* vol. X, pp. 52-54; recogida en *Cartas morales y otra correspondencia filosófica, op. cit.*, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, pp. 224-227.

[60] Sobre esta influencia literaria y sus desarrollos posteriores veáse Erich Schmidt, *Richardson, Rousseau y Goethe*, Jena, 1873.

[61] En el Libro IX de las *Confesiones* Rousseau da ejemplos característicos del efecto producido por esta obra sobre sus contemporáneos. René Pomeau dedica un epígrafe (titulado «La recepción del público en el siglo XVIII») a este asunto en su introducción a Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, París, Garnier, 1988, pp. LIII-LXVI.

rio adopta repentinamente un tono de prédica, y la propia Julia en sus cartas a St. Preux se define a sí misma como una «predicadora» moral.[62] Sin embargo, todo esto no obstaculiza el vigor elemental del nuevo sentimiento que se abre paso aquí por primera vez. Se nota el aliento de una nueva época en algunos retratos y en algunas escenas de la novela, como en esa escena final en la que St. Preux, obligado a abandonar a su amante, asaltado por el presentimiento de una separación eterna, se arrodilla frente a los peldaños de la escalera por la que acaba de bajar y bajo un torrente de lágrimas cubre con sus besos la fría piedra de sus escalones. Surge aquí una nueva forma de literatura y se nos anticipa el *Werther* de Goethe. Con todo, no es Rousseau el primero en mostrar ese giro hacia el «sentimentalismo» en la *literatura* del siglo XVIII. La primera obra de Richardson, *Pamela*, apareció en 1740, dos décadas antes de *La nueva Eloísa*, y el entusiasmo suscitado por la novela de Richardson no fue menor en Francia que en Inglaterra. En Francia su campeón y apóstol fue nada menos que Diderot, quien en su *Elogio de Richardson* asegura que, puesto en el brete de vender su biblioteca, sólo conservaría, junto a la Biblia, Homero, Eurípides y Sófocles, las obras de Richardson.[63] Por tanto, la Francia del siglo XVIII llevaba cierto tiempo familiarizada con el «sentimentalismo» como manifestación *literaria*. Si, pese a ello, los príncipes intelectuales de la época abandonaron para siempre

[62] Cf. J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, v.g., Primera Parte, Carta XLIV.

[63] Cf. D. Diderot, *Elogio de Richardson*, en *Obras*, ed. Assézat/Tourneux, Garnier, París, 1875-1879, vol. V, pp. 212 *ss*.

a Rousseau, tras haber creído por un momento que podrían atraerlo a su círculo, fue porque él no sólo *exponía* la fuerza fundamental del sentimiento, sino que lo *personificaba* con una energía nunca vista antes. Él no describe esa fuerza, sino que la vive y es él mismo –y esta vitalidad es la que el espíritu del siglo XVIII intentó apartar para precaverse de ella–. D'Alambert, que además de ser un genio era noble por naturaleza, se esfuerza en hacer justicia al antiguo adversario en su juicio sobre el *Emilio* de Rousseau. Le reconoce unas cualidades literarias y una calidez personal que muy pocos escritores poseen. «Pero esta calidez –añade– me parece que proviene más del sentimiento que del alma. Pese a todo el efecto que produce sobre mí, no hace más que agitarme. No pretendo dar aquí mi parecer como una regla, otros pueden verse afectados de un modo distinto, pero es así como yo lo soy.»[64] Es un juicio interesante e ingenioso, pero inexacto en términos históricos. D'Alambert percibe en Rousseau la impetuosa fuerza de un «temperamento» que siente como hostil a su propia naturaleza, reservada, comedida, circunspecta y reflexiva. Ante esa fuerza está a la defensiva, pues teme que su contacto le haga perder el orden y la claridad, la seguridad metódica de su mundo intelectual, haciéndole caer en el caos de la sensibilidad. También aquí se sitúan para Diderot la frontera de su, por otra parte, casi ilimitada capacidad de compenetración. Su intuitiva comprensión para con los hombres y su entusiástica devoción por la amistad fracasaron ante Rousseau. La irresistible

[64] D'Alambert, *Enjuiciamiento del Emilio*, en *Obras*, *op. cit.*, 1863, p. 295.

atracción de Rousseau hacia la soledad sólo podía considerarla Diderot como una extraña extravagancia. Pues Diderot necesitaba el trato social no sólo como el medio necesario de su actividad, sino también como el único fluido intelectual donde él podía *pensar*. Por eso la voluntad de aislamiento no podía parecerle sino un extravío intelectual y moral. Es bien conocido que Diderot, en el apéndice a sus *Conversaciones sobre el hijo natural*, dijo que sólo al malvado le gusta la soledad, unas palabras que Rousseau creyó dirigidas a él mismo, lo cual supuso el comienzo de la ruptura entre ambos.[65] Y tras esa ruptura el sentimiento de intranquilidad que la forma de ser de Rousseau producía en Diderot fue incrementándose hasta hacerse casi insoportable. «Este hombre –escribe Diderot la noche de su último encuen-

[65] «Tras la publicación del *Hijo natural*, Diderot me había enviado un ejemplar, que leí con el interés y la atención que se debe a las obras de un amigo. Al leer la especie de diálogo poético que allí se adjunta, me sorprendió y entristeció entre varias cosas desatentas pero tolerables contra los solitarios esta áspera y dura sentencia sin matización alguna: "sólo el malvado está solo". Esta sentencia es equívoca y presenta dos sentidos, me parece: el uno es verdadero y el otro falso; pues incluso es imposible que un hombre que está y quiere estar solo pueda y quiera perjudicar a nadie, y por consiguiente que sea un malvado. Así pues, la propia sentencia exige una interpretación. Todavía la exige más por parte de un autor que hasta escribir esta sentencia tenía un amigo retirado en la soledad. Me parece chocante y deshonesto o haber olvidado al publicarla a este amigo solitario, o si se acordaba de él no haber hecho a esa máxima general la honorable y justa excepción que él debía, no sólo a este amigo, sino a tantos sabios respetados que en todos los tiempos han buscado la calma y la paz en el retiro. Yo amaba tiernamente a Diderot, le estimaba sinceramente y contaba con idénticos sentimientos de su parte» (Rousseau, *Confesiones*, Libro IX, *OC* I, p. 455).

tro— me llena de inquietud; en su presencia me parece que un alma condenada está a mi lado; él podría hacerme creer en el infierno y en el diablo.»[66] Ésta es la impresión que Rousseau causaba en los próceres intelectuales de la ilustración francesa. Veían una fuerza *demoniaca*, un poseído inquieto que con su febril inquietud amenazaba con robarles el sosiego de su propio patrimonio intelectual, donde creían hallarse en un sitio firme y seguro. Seguramente la sobrexcitación y la enorme susceptibilidad de Rousseau, su irritabilidad y su enfermiza desconfianza contribuyeron a acelerar la ruptura con los enciclopedistas y, una vez consumada, a hacerla irremediable. Pero la razón fundamental de esa oposición hay que buscarla en otro lugar. Aquí gobernaba un destino intelectual que había de consumarse independientemente de las intervenciones de los individuos. Con Rousseau se desplaza el centro intelectual de la época, negándose todo cuanto le confería seguridad y firmeza. No remodela sus frutos, sino que arranca sus raíces intelectuales. La oposición con que se le hizo frente queda justificada en términos históricos y era necesaria; allí donde Rousseau se figuraba ver una «conspiración» urdida contra él se daba en realidad una reacción dictada por un sentimiento de autoconservación de la época con respecto a su ambiente intelectual.

Por otra parte, no se hará realmente justicia a la hondura de la oposición, si tan sólo se ve en Rousseau al precursor de un nuevo evangelio del «sentimiento» que

[66] D. Diderot, Carta a Grimm fechada en noviembre de 1757, *Obras*, vol. XIX, p. 446; cf. D. Diderot, *Obras escogidas*, París, Garnier, 1921, vol. II, p. 336.

hacía frente a la cultura del entendimiento del siglo XVIII. Pues, en este vago sentido, «sentimiento» será un mero tópico que no basta en modo alguno para designar la auténtica originalidad de la problemática *filosófica* de Rousseau. Esta problemática no surge porque él se abandone sin más a esa nueva fuerza que lo posee y lo impulsa hacia delante, sino porque se interroga sobre su fundamento y su legitimidad. Y esta legitimidad no es asumida por Rousseau sin restricciones. Él fue consciente de la fuerza del sentimiento demasiado pronto y con demasiada profundidad como para poder abandonarse a ella sin resistencia alguna. Justamente allí donde esta fuerza resulta más irresistible interpone otra cuya legitimidad y necesidad no le procuran menor entusiasmo. A esta otra fuerza le confía la guía y la *configuración* interna de la vida. Cuando Julia en *La nueva Eloísa*, presa de la más honda desesperación, decide renunciar a su amado para siempre, eleva una plegaria a Dios implorándole que no la deje vacilar en esa decisión: «Yo quiero el bien que tú quieres y del que solo tú eres la fuente. Quiero todo lo que se remite al orden de la naturaleza, que tú has establecido, y a las reglas de la razón, que he recibido de ti. Pongo mi corazón bajo tu custodia y mis deseos en tu mano. Haz que todas mis acciones sean conformes a mi voluntad constante, que es la tuya; y no permitas por más tiempo que el error de un momento triunfe sobre la elección de toda mi vida».[67] Aquí se equiparan el orden de la naturaleza, el orden de la providencia y el orden de la razón, y todo ello es considera-

[67] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Tercera Parte, Carta XVIII, *OC* II, p. 357.

do como una norma constante e inquebrantable que no se sacrifica a un instante ni queda a merced de las imprevisibles y efímeras emociones del sentimiento. La firmeza, la seguridad y la armonía interior de la *voluntad* se ven invocadas contra el poder de la pasión. Y esta oposición no constituye un *momento* aislado en la estructura de *La nueva Eloísa*, sino que subyace desde un principio a la *concepción* global de la obra. Pues también *La nueva Eloísa*, que de todas las obras de Rousseau es aquella donde más libremente deja correr su ardor sensible y su pasión sensual, no pretende ser en modo alguno una apoteosis de la sensibilidad. Esa obra nos presenta la imagen de un amor que es de otro tipo y tiene otro origen. El amor genuino, el amor que abarca y colma al *conjunto* de los hombres, no se obtiene merced al simple goce, sino con arreglo a la perfección. «Quitad la idea de perfección, con ello hacéis desaparecer el entusiasmo; quitad la estima, y el amor ya no es nada.»[68] En *La nueva Eloísa* Rousseau no coloca este ideal *ético* de la perfección *frente* al ideal del amor, sino que para él ambos ideales están íntima y necesariamente ligados entre sí. Si *nosotros* advertimos en *La nueva Eloísa*, tanto desde el punto de vista del contenido como desde una perspectiva estilística, un contraste e incluso una ruptura entre la primera y la segunda parte de la obra, debemos tener en cuenta que Rousseau no tuvo consciencia de tal fractura. Pues tampoco en tanto que artista nunca renuncia a su ideal y a sus exigencias morales; él siempre se atiene al *pathos* de la «virtud», preservándolo ante las

[68] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Primera Parte, Carta XXIV, *OC* II, p. 86.

embestidas del sentimiento. Esto es lo que confiere al «sentimentalismo» de Rousseau su singularidad específica y esta conexión es lo que permite comprender su enorme influencia histórica. Gracias a esta dualidad originaria su «sentimentalismo» puede atraer hacia su esfera a pensadores de muy distinto cuño, incluyendo a los totalmente ajenos a ese tipo de «emotividad». Junto al ejemplo de Kant cabe citar también aquí a Lessing. En Alemania Lessing fue el primero en reconocer la importancia de Rousseau. Él hizo una extensa crítica del primer *Discurso* de Rousseau. «No sé –escribe Lessing– qué tipo de respeto cabe dispensar a un hombre que toma la palabra a favor de la virtud contra todos los prejuicios en boga, aun cuando vaya demasiado lejos.»[69] Esta admiración y este reconocimiento quedan todavía más claros en la reseña que Lessing hace del segundo ensayo filosófico de Rousseau, el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: «Rousseau sigue siendo el pensador intrépido que al no contemplar los prejuicios, por muy generalmente asumidos que puedan estar, va derecho hacia la verdad sin reparar en las apariencias que ha de sacrificar a cada paso. Su corazón se implica en todas sus consideraciones especulativas y, por consiguiente, habla con un tono muy diferente del empleado por un venal sofista, al que el interés personal o la jactancia han convertido en maestro de la sabiduría».[70] La primera influencia directa que los escritos de Rousseau ejercieron particularmente en *Ale-*

[69] G. E. Lessing, *Obras* (Lachmann-Muncker), vol. IV, p. 394 (abril de 1751).

[70] *Ibid.*, vol. VIII, p. 38 (julio de 1755).

mania no se debía a su anuncio de un nuevo *sentimiento natural*, sino sobre todo a los ideales y a las exigencias *morales* que defiende. Rousseau fue considerado como alguien que despertaba la *conciencia moral*, antes que un nuevo *sentimiento natural*; la renovación que parte de él fue comprendida ante todo como una transformación interior, antes que como una reforma de los sentimientos.

Si se quiere captar el núcleo de la *ética* rousseauniana, hay que delimitar cuidadosamente la perspectiva sistemática y la psicológica. Al entremezclar esos contornos surge una imagen borrosa y poco clara. El propio Rousseau se quejó amargamente de que no le fuera dado armonizar vida y doctrina. Él creyó conseguir la realización de sus exigencias fundamentales, si se sustraía a la corrupción de la sociedad, en la que veía la raíz de todo mal, si se desprendía resueltamente de todas las imposiciones y todas las costumbres meramente convencionales. Pero una verdadera liberación *interna* no podía conseguirse por este camino. Al abandonarse cada vez más a una infructuosa oposición puramente externa, se alienaba del mundo sin ganar sino una mera existencia estrafalaria que le hacía replegarse sobre sí mismo y le dejaba sin remedio a merced de sus enfermizos delirios. Así fue como su rebelión contra la sociedad no le granjeó una liberación a nivel personal, sino que le condujo a su autodestrucción. Pero sería erróneo gravar sobre su *ética* las debilidades del carácter de Rousseau y las flaquezas de su comportamiento personal. La moral de Rousseau, dice por ejemplo Karl Rosenkranz en su biografía de Diderot, no es otra cosa que una «imprecisa moral del buen corazón. Esta moral es sin duda muy

apreciada, pero todavía es peor que la del *interés bien entendido*, por ser aún más fortuita e imprecisa. Es la moral del hombre natural, que no se ha elevado hasta la verdad objetiva de la autodeterminación mediante la obediencia hacia la ley moral. Atendiendo tan sólo a su veleidosa subjetividad hace tan pronto el bien como ocasionalmente el mal, pero también considerará el mal como un bien porque brote del sentimiento del buen corazón. Cualquier demanda categórica del cumplimiento de un deber se le hacía insoportable a Rousseau. Si un deber le reportaba placer, también lo cumplía, pero obedecer al deber por el deber le resultaba algo intolerable.»[71] Rosenkranz también hace extensivo este juicio a la política de Rousseau, al afirmar que la tendencia política fundamental de Rousseau es hacer valer «la soberanía de cada individuo». Cuesta imaginar una ignorancia y una desfiguración de las ideas éticas y políticas de Rousseau peores que las contenidas en esta caricatura. Cada trazo de ese retrato está mal dibujado. El ideal de Rousseau acerca de la sociedad y del Estado quiere dejar tan poco espacio al arbitrio del individuo que más bien lo considera un pecado contra el verdadero espíritu de toda comunidad humana. Ante la voluntad, en cuanto voluntad general, el arbitrio enmudece, retirando cualquier pretensión individual frente al derecho del conjunto. No sólo hay que silenciar la propia ventaja, sino que también ha de suprimirse toda inclinación meramente subjetiva, cualquier palpitación del sentimiento individual. La ética de Rousseau no es una moral del sentimiento, sino la formulación más decisiva

[71] K. Rosenkranz, *Diderot, vida y doctrina*, *op. cit.*, vol. II, p. 75.

de una ética puramente conforme a la ley que se haya hecho antes de Kant. En el primer esbozo del *Contrato social*[72] la ley es calificada como la más sublime de todas las instituciones humanas. La ley es un auténtico don del cielo merced al cual el hombre ha aprendido a emular en su existencia terrena los sagrados mandatos de la divinidad. Pese a ello, la revelación que se consuma en la ley no es transcendente, sino puramente inmanente. No cabe poner límites ni restricciones a esta forma de la libre obediencia. Allí donde reina el simple poder, donde gobierna un individuo o un grupo de individuos y se imponen sus mandatos a la totalidad es conveniente y necesario poner límites al soberano, vinculándolo a una constitución escrita que no pueda sobrepasar ni modificar. Pues cualquier poder coactivo en cuanto tal está expuesto al abuso y, en la medida de lo posible, hay que prevenir e impedir su empleo abusivo. A decir verdad, en el fondo todas esas medidas preventivas resultarán ineficaces, puesto que, si la *voluntad* de legitimidad brilla por su ausencia en cuanto tal, entonces resulta imposible evitar que las «leyes fundamentales», tan cuidadosamente pensadas como válidas e inviolables para el soberano, sean interpretadas por éste a la hora de aplicarlas en un sentido que le sea favorable y las manipule a *su* antojo. Es inútil limitar simplemente la *cantidad* del poder, si no se modifica su *cualidad*, es decir, su origen y su fundamento jurídico. Frente al poder usurpado –y usurpado está todo poder que no se base en el libre sometimiento de todos bajo una ley universalmente

[72] Sobre este esbozo veáse A. Schinz, *El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*, pp. 354 *ss.*

obligatoria– toda restricción será insuficiente, porque sin duda puede poner ciertos límites al *ejercicio* de lo arbitrario, mas no suprimir el *principio* de lo arbitrario en cuanto tal. De otro lado, allí donde reina una constitución verdaderamente *legítima* –esto es, donde la ley y *sólo* la ley es reconocida como soberana–, una limitación de la soberanía es una contradicción en los términos. Pues en este caso la cuestión relativa a la cantidad y al mero *contorno* del poder pierde su sentido; aquí se trata de su *contenido* y este contenido no admite un «más» o un «menos». La ley en cuanto tal no tiene un poder limitado, sino absoluto, puesto que manda y exige de modo absolutamente incondicional. Ésta es la tesis que preside el *Contrato social* y conforme a la que se estipulan sus menores detalles. Rosenkranz también lanza contra Rousseau el reproche de haber desbancado a la *familia* como fundamento del Estado y hacer que la comunidad política sólo se componga de los «átomos» representados por las personas,[73] pero ese reproche no es del todo exacto. Es cierto que Rousseau no deriva el Estado a partir de la familia y que rechaza la teoría del Estado puramente *patriarcal*, porque detecta con mucha claridad el peligro del absolutismo en el *uso* que pudiera hacerse de dicha teoría. En su *Patriarca*, Robert Filmer había utilizado la tesis de que toda dominación humana descansa originariamente sobre el poder paterno, para evidenciar gracias a ello el derecho divino e ilimitado del príncipe –y Bossuet estuvo de su lado–. Frente a esta exaltación del poder patriarcal, Rousseau sostiene que contradice el principio de la libertad como puro

[73] Cf. K. Rosenkranz, *op. cit.*, vol. II, p. 76.

principio de la razón, pues la razón, una vez que se ha despertado en el hombre, no admite ninguna tutela. Su mayoría de edad, su autonomía constituye su propia *esencia* y configura su irrevocable derecho fundamental.[74] Con todo, aun cuando Rousseau se cuide mucho de *retrotraer* la autoridad de la voluntad del Estado al hecho de la familia, por otra parte dista mucho de minusvalorar su importancia social. Más bien se opone expresamente a su disgregación y destrucción; frente a las costumbres de la época se convierte en un elocuente abogado de la familia y de las fuerzas morales originarias que ve depositadas en ella. Toda la segunda parte de *La nueva Eloísa* se ve consagrada a esta apología de la familia como preservadora y guardiana de todas las virtudes humanas. Pero sin duda esta idealización de la familia se halla sometida a una restricción que difícilmente se presumirá o buscará en Rousseau, si uno se atiene tan sólo a la imagen *tradicional* de su doctrina. Por mucho que Rousseau venere y ensalce a la familia como *forma natural* de la comunidad humana, no es desde luego en ella donde ve la forma propiamente *ética* de esa comunidad. En este punto más bien parecen modificarse repentinamente todos los criterios; aquí parecen volverse del revés los principios de enjuiciamiento y valoración. Frente al mero «sentimiento» se afirma el primado de la «razón»; frente a la omnipotencia de la «naturaleza» se invoca la idea de libertad. Rousseau no quiere abandonar la forma

[74] En relación con la crítica de Rousseau a la teoría patriarcal, véase v.g. el *Discurso sobre el origen de la desigualdad* (*OC* III, p. 182) y el artículo *Discurso sobre la economía política* publicado en la *Enciclopedia* (*OC* III, p. 242).

suprema de la comunidad humana al simple dominio de las fuerzas e instintos naturales; esa forma debe surgir más bien de la fuerza de la *voluntad* moral y constituirse con arreglo a sus exigencias. Nos hallamos por tanto ante un giro decisivo a partir del cual cabe abarcar cabalmente toda la evolución del pensamiento de Rousseau, a partir del cual cabe remontarse en su teoría hasta sus primeros *motivos* y luego seguir su decurso hasta sus últimos *objetivos*.

Si se pondera la teoría de Rousseau y su lugar dentro de la filosofía del siglo XVIII con los parámetros tradicionales, dando por sentado que su aportación *esencial* consistió en oponer el culto al sentimiento a una cultura unilateral del entendimiento, se obtiene una rara anomalía con respecto a la fundamentación y formación de su ética. ¿Dónde habría tenido que encontrar sus verdaderos apoyos y cómo resistiría sus pruebas la tesis de Rousseau? ¿Hay otro ámbito donde pueda comprobarse y preservarse la fuerza del sentimiento que no sea el sentimiento de lo moral? ¿No está llamado el sentimiento a ejercer un papel hegemónico y de liderazgo allí donde se trata de establecer una relación directa de hombre a hombre? Sin embargo, si son esas nuestras expectativas al abordar la ética de Rousseau, pronto quedaremos defraudados por ella. Pues lo curioso es que Rousseau, *contrariamente* a la opinión dominante de su época, margina al sentimiento como fundamento de la ética. Tomada en su conjunto y al margen de algunas divergencias, la ética del siglo XVIII muestra una orientación análoga que plantea la pregunta por el origen de la moralidad como una cuestión *psicológica* y cree que sólo puede resolverla ahondando en la naturaleza del senti-

miento moral. Aquí parece tener que situarse el punto de partida y la piedra angular de cualquier *teoría* ética. Una y otra vez se advierte encarecidamente que una teoría semejante no puede ser proyectada de un modo arbitrario y no puede *construirse* a partir de meros conceptos, sino que ha de apoyarse sobre un *hecho* de la naturaleza humana caracterizado por no ser susceptible de análisis ulterior. Y se cree haber dado con este hecho en la existencia e idiosincrasia del *sentimiento de la simpatía*. Sobre la teoría de «los sentimientos de la simpatía» o del *sentimiento moral* se edifican las filosofías morales de Shaftesbury y Hutcheson, Hume y Adam Smith. También los pensadores del círculo enciclopedista tomaron este camino en un comienzo. Diderot inaugura su trayectoria como escritor filosófico traduciendo y comentando la *Indagación acerca de la virtud y el mérito* de Shaftesbury. A su modo de ver, la moral debía deducirse del sentimiento de simpatía, en el que apreciaba una fuerza originaria *sui generis* e irreductible al mero amor propio. Cuando Helvetius intentó llevar a cabo esa reducción en su obra *Del espíritu*, negando que hubiera una fuente autónoma de la moral e intentando presentar a la vanidad y al interés propio como los únicos resortes de todas las acciones presuntamente morales, Diderot le salio al paso.[75] Para él estaba claro que el único camino seguro y posible para *fundar* la comunidad humana sólo podía consistir en demostrar que ésta no era un producto artificioso, sino que se hallaba enraizada en un impulso primigenio de la naturaleza huma-

[75] Cf. la crítica de Diderot a Helvetius en *Obras*, ed. Assézat/Tourneux, *op. cit.*, vol. IX, pp. 267 ss.

na. No es el pacto social lo que ha *creado* esa comunidad, sino que más bien se ha limitado a dar una forma externa a una comunidad ya existente de antemano. Ésta es la tesis que Diderot defiende y expone con detalle en los artículos «Derecho Natural» y «Sociedad» de la *Enciclopedia*.[76] Pero justamente contra él se dirige la objeción más enérgica de Rousseau, quien rechaza expresamente la fundación de la sociedad sobre un «impulso social» originario inherente al hombre. Para oponerse a la concepción iusnaturalista fundada por Grocio y desarrollada luego por Pufendorf, a Rousseau no le importa retroceder hasta Hobbes, quien había acertado al no hallar en el estado de naturaleza ningún lazo de simpatía que vinculara entre sí a los individuos, dado que ahí cada cual sólo se ocupa de sí mismo y busca cuanto es necesario para su propia supervivencia. El defecto de la psicología hobessiana consiste, según Rousseau, en remplazar al egoísmo puramente *pasivo* que se da dentro del estado de naturaleza por un egoísmo *activo*. El impulso hacia el expolio y la dominación violenta es algo ajeno al hombre natural en cuanto tal; ese impulso sólo puede surgir y enraizarse una vez que el hombre ingresa en la sociedad y traba conocimiento con todos los apetitos «artificiales» que ella genera. En la constitución anímica del hombre natural no predomina el afán de someter a los otros mediante la violencia, sino la indiferencia para

[76] Durante algún tiempo se atribuyó a Rousseau el artículo «Derecho natural», cuyo autor era Diderot, como demuestra el hecho de que Rousseau critique sus tesis en la primera versión del *Contrato social*. Cf. R. Hubert, *Rousseau y la Enciclopedia*, *op. cit.*, pp. 37 *ss.*, así como *OC* III, p. 141 (nota 2 de la página 281).

con ellos. Ciertamente, según Rousseau el hombre natural también es susceptible de compasión, pero ésta no radica en alguna cualidad ética originaria de su voluntad, sino tan sólo en un don de la fantasía. El hombre posee por naturaleza la facultad de ponerse en el lugar del otro y esta capacidad de «empatía» le permite en cierta medida sentir como propio un sufrimiento ajeno.[77] Pero todavía media un largo camino entre esta facultad, que se basa en una mera impresión sensible, y un interés *activo*, una eficaz toma de partido por el otro. Cuando se convierte a este tipo de interés en el origen de la sociedad, se viene a confundir el principio y el final. Esa compasión que se sobrepone al amor propio puede constituir en todo caso su meta, mas no puede ser su punto de partida. Y esta dificultad no se elimina, sino que más bien se incrementa, cuando en vez de al mero sentimiento se apela a la «razón» del individuo, al enseñarle ésta que él no puede alcanzar su propia felicidad sino promoviendo al mismo tiempo la del otro. «Toda la economía de la sociedad humana –escribe Diderot en el artículo "Sociedad" de la *Enciclopedia*– se apoya sobre este principio general y simple: yo quiero ser feliz, pero vivo con hombres que, como yo, quieren ser igualmente felices cada uno por su lado; busquemos el medio de procurar nuestra felicidad procurando la suya o, al menos, sin perjudicarla nunca». Pero quien hace surgir la sociedad a partir de tal reflexión incurre según Rousseau en una curiosa confusión, cual es la de convertir al

[77] Sobre la psicología rousseauniana del hombre natural y sobre su crítica a Hobbes, conviene remitirse a la Primera Parte del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*.

hombre natural en un «filósofo» que razona sobre la felicidad y la desdicha, sobre lo bueno y lo malo. En el estado de naturaleza no puede darse una armonía entre el interés particular y el interés general. Lejos de conciliarse el interés del individuo con el de la generalidad, en el estado de naturaleza ambos se excluyen mutuamente. Y por eso en los albores de la sociedad las leyes sociales son únicamente un yugo que cada cual quiere imponer al otro sin pensar en someterse él mismo a ese yugo.[78] Al entusiasmo sin reservas con que Diderot había ensalzado el estado de naturaleza como una situación de inocencia y de paz, de felicidad y de recíproco bienestar, contrapone Rousseau una imagen muy sobria. «¡Oh vosotros –así hace Diderot que la naturaleza hable a sus hijos–, que según el instinto que he depositado en vosotros, tendéis a cada instante de vuestra vida hacia la felicidad, no contravengáis mi ley suprema! ¡Abriros a vuestra felicidad, disfrutadla sin temor, sed felices! En vano, supersticioso, buscarás tu bienestar más allá de la frontera donde mi mano te ha depositado. Atrévete a sacudirte el yugo de la religión, mi orgullosa rival que ignora mis derechos y los desprecia. Renuncia a todos los dioses que se han apropiado brutalmente de mi poder y sométete de nuevo a mis leyes. Vuelve a mí, la naturaleza; yo te consolaré, te libraré de todos los miedos que te oprimen, de todas las inquietudes que te desgarran, de todo el odio que te separa del hombre. Reinserto en la naturaleza, en la humanidad, en ti mismo, esparce por doquier flores sobre el camino de tu vida.» Frente a esta

[78] Cf. el artículo de Rousseau sobre la «Economía política» en la *Enciclopedia* (*OC* III, pp. 241 *ss.*).

exaltación lírica, las descripciones rousseaunianas del hombre y de la comunidad primitivos parecen rudas y desprovistas de todo sentimentalismo. También su cuadro contiene trazos míticos, pero comparado con la imagen idílica compuesta por Diderot o Bernardin de Saint Pierre casi rezuma realismo. Pues Rousseau no asume las ilusiones psicológicas que fueron tan caras a todo el siglo XVIII y que reiteradamente les gustaba suscribir a sus contemporáneos. Cuando defiende al hombre «primitivo» contra Hobbes, porque no encuentra en él una codicia y un afán de poder originarios, ni tampoco una propensión a someter violentamente al otro, tampoco le atribuye una benevolencia inmediata ni un altruismo natural. Rousseau niega que haya en el hombre algún instinto primario que le impulse a la comunidad y le mantenga en ésta, con lo cual impugna el principio en que Grocio, Shaftesbury y la mayoría de los enciclopedistas[79] habían erigido sus teorías acerca del origen de la sociedad y de la moralidad. Pero se diría que con ello la *propia* teoría de Rousseau viene a incurrir en un nuevo dilema. Pues, al renunciar al optimismo *psicológico* del siglo XVIII, parece que Rousseau podaría la rama donde se apoya. ¿No es acaso ese optimismo el sostén más fuerte, incluso el único, para su tesis de la «bondad originaria» de la naturaleza humana? ¿No representa esa doctrina el centro del conjunto de su filosofía, no constituye el núcleo de su metafísica, de su filosofía de la religión, de su teoría educativa? ¿Al renunciar al optimismo psico-

[79] Sobre las distintas teorías sociales que se desarrollaron en el seno del círculo de la *Enciclopedia*, resulta provechoso acudir a la exposición de R. Hubert, *Las ciencias sociales en la Enciclopedia*, *op. cit.*

lógico no abrazará de nuevo Rousseau el *pesimismo teológico*? ¿No vuelve a caer en ese «pecado original» que rechazó y contra el que luchó tan apasionadamente? Sin embargo, justamente aquí se abre para él un nuevo camino. Lo que le caracteriza y singulariza es el buscar protección contra ese pesimismo teológico en otro *lugar* distinto al explorado por Shaftesbury o el derecho natural. La «bondad» del hombre, que él afirma y por la que aboga tanto ahora como antes, no es una *cualidad* originaria del *sentimiento*, sino una orientación y una determinación fundamental de su *voluntad*. Esta bondad no se basa en una propensión instintiva de la *simpatía*, sino en la capacidad de *autonomía*. Su verdadera prueba no está en las emociones de la benevolencia natural, sino en el reconocimiento de una ley moral a la que se somete libremente la voluntad individual. El hombre es «bueno por naturaleza», en tanto que esta naturaleza no se agote en un impulso sensible, sino que se eleve por ella misma y sin ayuda hacia la idea de libertad. Pues el don *específico* que diferencia al hombre de todos los demás seres naturales es el don de la perfectibilidad. Él no permanece en su estado originario, sino que tiende a sobrepasarlo; no se conforma con la circunstancia y el tipo de existencia que ha recibido directamente de la naturaleza, sino que no cesa de crear e instaurar una nueva forma propia de existencia que antes no había. Al renunciar de este modo a la dirección de la naturaleza, se retira también libremente de su protección y de todos los beneficios con que originariamente le había obsequiado. Se ve orientado hacia un camino infinito y a merced de todos sus peligros. Y Rousseau no se cansará de pintar estos peligros, sobre todo en sus primeros escritos. La «per-

fectibilidad» es la fuente de todos los conocimientos del hombre, pero también de todos sus errores; es de donde manan sus virtudes mas igualmente sus vicios. Parece elevarlo sobre la naturaleza, pero al mismo tiempo le convierte en tirano de la naturaleza y de sí mismo.[80] Y, pese a todo, no podemos renunciar a ella, porque el decurso de la naturaleza humana no se deja detener. «La naturaleza humana no retrocede.»[81] No podemos resistirnos al «progreso», pero por otra parte debemos abandonarnos a él sin más. Se trata de guiarlo y *determinar* autónomamente su meta. En la evolución seguida hasta el momento la «perfectibilidad» ha enredado al hombre en todos los males de la sociedad, conduciéndole hacia la desigualdad y la falta de libertad. Pero *sólo* ella puede guiarle a través del laberinto en que le ha extraviado. Ella puede y debe encauzarle de nuevo hacia el camino de la libertad. Pues la libertad no es un regalo que una bondadosa naturaleza haya otorgado al hombre en la cuna. La libertad existe en tanto que se la conquista y es indisociable de esa conquista continua. Lo que Rousseau exige de la comunidad humana, y lo que él se promete de su futura construcción y apuntalamiento, no es que aumente la felicidad, el bienestar y el disfrute del hombre, sino que le asegure su libertad y le devuelva su destino. Al utilitarismo de las teorías enciclopédicas sobre la sociedad y el Estado él contrapone claramente el puro *ethos* del derecho. Y en este *ethos* encuentra finalmente la suprema o por mejor decir la única prueba para la

[80] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, OC III, pp. 142 *ss.*
[81] J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, OC I, p. 935.

bondad originaria de la naturaleza humana. Sólo cuando se pondera este momento y su justa importancia en el conjunto del pensamiento de Rousseau, aparece bajo una luz correcta el nuevo principio que pone al frente. Ahora se muestra que también su invocación al «sentimiento» entraña dos tendencias muy distintas. A partir de la fuerza originaria del sentimiento Rousseau adquiere una nueva comprensión de la naturaleza y con ella se coloca en el centro de su acontecer vital. Si el espíritu lógico-matemático de los siglos XVII y XVIII había transformado la naturaleza en un simple mecanismo, Rousseau descubre de nuevo el *alma* de la naturaleza. Al formalismo y al esquematismo abstracto del *sistema natural*, tal como se trata en el *Sistema de la naturaleza* de D'Holbach, le opone Rousseau su *naturaleza como manantial de sensaciones*. Gracias a ello encuentra el camino para volver hacia la realidad de la naturaleza, hacia su plenitud de formas vitales. El hombre sólo puede *comprender* esta plenitud cuando se *entrega* inmediatamente a ella. La pasividad, el abandono a las miles de impresiones con que la naturaleza nos obsequia incesantemente se convierte en la fuente del auténtico disfrute y de la verdadera comprensión. Pero una nueva y difícil pregunta se le plantea al hombre tan pronto como deja de limitarse a dialogar con la naturaleza en la soledad y recogimiento de su yo, al verse colocado en medio del trajín del mundo humano, del mundo *social*. El propio Rousseau experimentó que *este* mundo torna impotente toda riqueza individual y toda intensidad del mero sentimiento, las cuales se ven amenazadas en su seno. Y así es como el soñador sentimental, colocado ante esta nueva decisión, se vuelve un político radical. Él

mismo ha dejado clara constancia de este giro en sus *Confesiones*. Allí nos dice que se encaminó hacia la teoría política y concibió el proyecto de sus *Instituciones políticas*, al darse cuenta de que todo en la existencia humana depende radicalmente de la política y de que un pueblo sólo será lo que haga de él la naturaleza de sus leyes y de sus instituciones políticas.[82] Mas no podemos permanecer meramente pasivos frente a *esta* naturaleza, ya que no la encontramos, sino que hemos de producirla, crearla a partir de un acto libre. Y esta formación no puede confiarse al mero sentimiento, sino que ha de tener como fuente la *comprensión* y la *previsión* morales. Para Rousseau no hay duda de que *esta* comprensión no surge del mero «entendimiento» y no se deja reducir a la forma de la simple reflexión. Los principios del comportamiento moral y los principios de la genuina política tampoco se dejan calcular ni demostrar de un modo puramente lógico, ya que poseen su propio tipo de «inmediatez», si bien esta inmediatez no es ya la del entendimiento, sino la de la razón. Los verdaderos principios de lo moral no se fundan sobre autoridad alguna, ya sea divina o humana, ni tampoco sobre el poder de la demostración silogística. Se trata de verdades que sólo pueden comprenderse *intuitivamente* y esta intuición es accesible para cualquiera, toda vez que constituye la fuerza fundamental y la esencia del hombre. Nosotros no necesitamos esforzarnos en buscar este conocimiento «innato» por el camino del análisis abstracto, la educación o la enseñanza; basta con eliminar los obstáculos que se interponen entre él y nosotros, para captarlo con

[82] Cf. J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro IX, *OC* I, p. 404.

plena claridad en su certeza, la cual resulta convincente de una forma inmediata. Junto a la inmediatez del sentimiento comparece por lo tanto la inmediatez de la comprensión moral, siendo así que ambas no tienen el mismo origen. Pues en el primer caso se trata de una fuerza *pasiva* del alma y en el segundo de una fuerza *activa*. Allí opera la capacidad de *abandono* que nos abre el acceso a la naturaleza y nos permite apagar nuestro propio ser para vivir exclusivamente en y con la naturaleza; aquí se trata de la elevación de este ser, lo que nos permite ver el contorno global de la *tarea* asignada al hombre. Esta tarea es irresoluble para los individuos; sólo puede consumarse dentro de la comunidad y con sus fuerzas. Pero estas fuerzas exceden el ámbito de la mera «naturaleza», según Rousseau, quien no suscribe el utilitarismo propio de las teorías sociales de los enciclopedistas, pero tampoco suscribe su naturalismo. Él no funda la comunidad humana sobre la mera vida instintiva, ya que ni el impulso hacia la felicidad ni el impulso natural hacia la «simpatía» le parecen un fundamento suficiente y sólido. El único fundamento seguro y verdadero para él reside más bien en la consciencia de la libertad y en la idea del derecho, la cual está inseparablemente ligada con esa consciencia. Pero ambas no surgen de la pasividad del sentimiento, de la mera impresionabilidad, sino de la *espontaneidad* de la voluntad. Sobre esta espontaneidad se apoya Rousseau para demostrar, frente al determinismo y el fatalismo del «sistema de la naturaleza», la originalidad del yo, el sentido inalienable e indeducible del «ser autónomo». «Ningún ser material es activo por sí mismo, y yo lo soy. Por más que me discutan esto, yo lo siento, y ese sentimiento

que me habla es más fuerte que la razón que lo combate. Tengo un cuerpo sobre el que los demás actúan y que actúa sobre ellos; esta acción recíproca no es dudosa; pero mi voluntad es independiente de mis sentidos, yo consiento o resisto, sucumbo o salgo vencedor, y siento perfectamente en mí mismo cuando hago lo que he querido hacer, o cuando no hago más que ceder a mis pasiones. Siempre tengo el poder de querer, no la fuerza de ejecutar. Cuando me libro a las tentaciones, actúo según el impulso de los objetos externos. Cuando me reprocho esta debilidad, sólo escucho a mi voluntad; soy esclavo por mis vicios y libre por mis remordimientos; el sentimiento de mi libertad sólo se borra en mí cuando me depravo e impido finalmente a la voz del alma elevarse por encima de la ley del cuerpo.»[83] Así pues, para Rousseau la consciencia moral sigue siendo una especie de «instinto», puesto que no se basa en una mera «reflexión», sino que surge de un impulso inmediato, pero con todo entre él y el mero impulso de conservación se alza una frontera estricta. La consciencia moral no es un instinto meramente natural, sino «divino». «¡Conciencia, conciencia! Instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tú constituyes la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones; sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en

[83] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano* (*Emilio*, Libro IV), *OC* IV, pp. 585-586.

error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio.»[84]

Estas célebres líneas de *La profesión de fe del vicario saboyano* vienen a situarnos en el auténtico centro de la teoría rousseauniana del sentimiento. Aquí se descubre su especificidad, esa nueva *dimensión* que la diferencia clara y radicalmente de las diferentes orientaciones del «sentimentalismo» que proliferaron en el siglo XVIII. El «sentimentalismo» de Rousseau tiene sus raíces en su manera de intuir y sentir la naturaleza, pero desde ahí se eleva hacia un nuevo mundo, indica el camino hacia lo «inteligible» y encuentra ahí su verdadera consumación. Así pues, el sentimiento, en el sentido que lo toma Rousseau, es un «ciudadano de dos mundos». Lo que dificulta el examen de esta relación fundamental y ha confundido el juicio histórico sobre Rousseau son sus idiosincrásicos *usos lingüísticos*. La *terminología* de Rousseau designa las dos *dimensiones* radicalmente distintas que abarca el sentimiento con una única expresión. La *palabra* «sentimiento» tan pronto comporta un sesgo puramente naturalista como uno idealista; unas veces se utiliza en el sentido de la mera sensación, mientras que otras es utilizado en el sentido del juicio y de la decisión moral. Hay que prestar una cuidadosa atención a este doble sentido, en el que no parecen haber reparado los estudiosos de Rousseau, ya que sin él no sabríamos desenredar la madeja del pensamiento rousseauniano. El *sentimiento* es para Rousseau ora una mera *afección* aní-

[84] J.-J. Rousseau, *ibíd.*, *OC* IV, pp. 600-601; cf. igualmente su primera versión en la quinta de sus *Cartas morales* (*OC* IV, p. 111), en *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, *op. cit.*, p. 158.

mica, ora una característica y esencial *acción* del alma. «Existo y tengo sentidos por los que soy afectado. He ahí la primera verdad que me asalta y a la que me veo obligado a asentir. ¿Tengo un sentimiento propio de mi existencia, o sólo la siento por mis sensaciones? He ahí mi primera duda, que por ahora me resulta imposible de resolver. Porque, afectado continuamente por las sensaciones, ya sea inmediatamente o a través de la memoria, ¿cómo puedo saber si el sentimiento del *yo* es algo ajeno a esas mismas sensaciones y si puede ser independiente de ellas?»[85] Hay dos caminos para despejar esta duda. Uno es la vía del *juicio*, que nos abre el acceso a un ámbito de la consciencia que no abarca la mera sensación. En la sensación los contenidos se me presentan individual y aisladamente, mientras que en el juicio se supera ese desmembramiento, comparando diversas ideas entre sí o relacionando distintos objetos unos con otros. Esta capacidad de discernir y enlazar es exclusiva de la cópula del juicio, la cual confiere su característica significación a la palabra «es». El sentido objetivo de este «es» no puede captarse mediante la mera sensación, y la fuerza lógica que le es inherente no puede hacerlo comprensible por ella misma. Para comprender este sentido y esta fuerza, tenemos que remitirnos a un *obrar* espiritual y no a un simple *padecer*. «Busco en vano dentro del ser puramente sensitivo esa fuerza que se superpone y que luego sentencia; no sabría verla en su naturaleza. Este ser pasivo sentirá cada objeto por separado, o incluso sentirá el objeto total formado por dos, mas como no

[85] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, pp. 570-571.

tiene ninguna fuerza para replegar al uno sobre el otro nunca los comparará ni los juzgará. Esas ideas comparativas, *mayor, menor*, igual que las ideas numéricas de *uno, dos*, etc., no son ciertamente sensaciones, aunque mi espíritu sólo las produzca con ocasión de mis sensaciones.»[86] También el fenómeno del *error* sólo puede comprenderse sobre esta base. Pues el error en cuanto tal no descansa nunca sobre un mero engaño de los sentidos, sino sobre una confusión judicativa. Al experimentar una impresión no hay engaño posible; éste sólo surge cuando el espíritu se muestra activo frente a ella y toma una *decisión* sobre la realidad o irrealidad, el ser así o de otra manera, del objeto que corresponde a la impresión. Ahora bien, aquí se abre todo un nuevo mundo, porque el auténtico ámbito en que nuestro yo se ve continuamente instando a tomar decisiones de este tipo no es teórico, sino práctico. La verdadera naturaleza del yo no se manifiesta en el pensar, sino en el querer, que es donde se revela la plenitud y la hondura del sentimiento de autonomía. Rousseau distinguirá netamente este sentimiento, conforme a su índole y a su origen, de la mera «sensación», pero por otra parte ahora tiene que diferenciarse igualmente de las meras operaciones lógicas, de los actos del pensar y del juzgar. «Los actos de la conciencia no son juicios, *sino sentimientos*; aunque nuestras ideas nos vienen de fuera, *los sentimientos que los aprecian están dentro de nosotros*, y únicamente por ellos conocemos la conveniencia o inconveniencia que existe entre nosotros y las cosas que debemos buscar o

[86] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, pp. 571-572.

rehuir.»[87] Aquí se cierra el círculo de la teoría rousseauniana del sentimiento: ahora el sentimiento queda muy por encima de la «impresión» pasiva y de la mera sensación sensible, al asumir la actividad pura del juicio, de la evaluación y de la toma de postura. Con ello adquiere una posición central en el conjunto de las fuerzas anímicas: ya no aparece como una «capacidad» particular del yo, sino más bien como su fuente específica, como la fuerza originaria del yo a partir de la que surgen todas las demás y de la que deben alimentarse continuamente si no quieren debilitarse o morir.

Lo que confiere al sentimiento este rendimiento es el momento *dinámico* que encierra dentro de sí y que según Rousseau constituye su carácter fundamental. El retorno a la dinámica del sentimiento descubre un profundo sustrato del yo donde fracasa la psicología sensualista que se mueve en el nivel superficial de las meras «sensaciones». Rousseau regresa desde Condillac a Leibniz tomando un camino propio. En términos históricos este giro es tanto más notable por cuanto no se conoce que Leibniz haya ejercido una *influencia* directa sobre las ideas fundamentales de Rousseau. La teoría del conocimiento que Rousseau intercala en *La profesión de fe del vicario saboyano* a menudo nos recuerda al Leibniz de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, pero es bien sabido –por el manuscrito de la biblioteca de Hannover– que esta obra sólo se publicó en 1765, tres años después de la aparición del *Emilio*. Todavía más significativo que el alejamiento de la filosofía de

[87] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *OC* IV, p. 599. Los subrayados son de Cassirer.

Condillac es el *motivo* del mismo. Rousseau compartió durante mucho tiempo las intuiciones fundamentales de Condillac, al que no sólo le unía una estrecha amistad personal, sino que desde muy pronto fue para él un admirado mentor en todas las cuestiones concernientes a la epistemología y a la psicología analítica. En el propio *Emilio* todavía está presente tal influencia, que se manifiesta innegablemente por doquier en el modo como Rousseau hace remontarse a su discípulo de lo «concreto» hacia lo «abstracto», de lo «sensible» hacia lo «intelectual». En todo ello no tenemos ante nosotros sino la aplicación pedagógica de esa famosa imagen que Condillac acuñó en su *Tratado de las sensaciones* y en la que una estatua despierta paulatinamente a la vida merced a las sensaciones que cada uno de los sentidos va grabando en ella. Pero al desarrollar consecuentemente esa imagen, Rousseau llega igualmente a los límites de su aplicabilidad. Si todo conocimiento de la realidad *externa* sólo se basa en una acumulación y una combinación de impresiones sensibles, por este camino no puede construirse ni explicarse el mundo interno. Podemos insuflar al inerte mármol la vida de la sensación y ensanchar cada vez más esta vida hasta abrirla hasta el horizonte íntegro de las cosas, de los objetivos visibles, mas por este camino lo que *no* podemos insuflarla desde fuera es el sentimiento de la actividad autónoma y la consciencia de la voluntad que se funda sobre dicho sentimiento. Aquí niega cualquier analogía con el acontecer mecánico externo y corta los hilos de la «asociación» con la que Condillac intenta engarzar todos los contenidos y todos los sucesos anímicos. Pues el obrar puede explicarse a partir del padecer en tan esca-

sa medida como la unidad del yo, la unidad de su «carácter» moral, puede deducirse desde una multiplicidad de meras «sensaciones». Tan pronto como profundizamos en la naturaleza del yo, tan pronto como queremos comprender su especificidad y queremos concebir su ley fundamental, nos aventuramos a dar un paso hacia un mundo diferente al que nos manifiesta la sensación sensible. Aquí se hace inevitable la ruptura de Rousseau con cualquier «positivismo». Esta ruptura no la precisa ni la consuma como teórico del conocimiento, sino como filósofo moral. En sus *Elementos de filosofía*, D'Alambert emplea el principio metódico del positivismo de un modo consecuente también con respecto a la fundamentación de la moral y la filosofía social. «Así pues, las sociedades han debido su nacimiento a motivos puramente humanos; la religión no ha tomado parte alguna en una primera formación. El filósofo sólo se encarga de situar al hombre en la sociedad y de conducirlo hacia ella; al misionero le corresponde atraerlo a continuación al pie de los altares.»[88] Sin embargo, para Rousseau la cuestión no puede seguir planteándose de esta forma. Como el conjunto de los enciclopedistas, también él rechaza una fundamentación *transcendente* de la ética, de la teoría social y del Estado. Al hombre no se le puede arrebatar el ordenamiento de su mundo, para cuya formación y dirección no puede ni debe contar con una ayuda procedente de lo alto, puesto que no puede construirlo con una asistencia sobrenatural. Se trata de una tarea que le incumbe a él y que debe llevar

[88] D'Alambert, *Ensayo sobre los elementos de la filosofía*, VII, en *Escritos de literatura, historia y filosofía*, Amsterdam, 1769, vol. IV, p. 79.

a cabo con medios puramente humanos. Pero es justamente al profundizar en el carácter cuando adquiere la certeza de que su propio yo no está circunscrito a las fronteras del mundo sensible. Desde la *inmanencia*, desde la autonomía ética se ve ahora inmerso en el centro del ser «inteligible». Al *darse* a sí mismo la ley, comprueba con ello que no está *sometido* sin más a la necesidad de la naturaleza. Así es como la idea de la libertad queda para Rousseau inseparablemente vinculada con la idea de la religión, pero aquélla no funda a ésta, sino que más bien configura su propio fundamento. En lo sucesivo el centro de gravedad de la religión se sitúa única y exclusivamente en la *teología moral*. Y este rasgo diferencia a la filosofía de la religión de Rousseau de cualquier forma de *pragmatismo religioso*, así como de toda concepción empírica y positivista. En su escrito sobre Rousseau, que pretende interpretar el conjunto de su doctrina, Schinz aproxima la doctrina filosófica de Rousseau a las formas modernas de la religiosidad pragmática. Bajo esta óptica, el *sentido* de la religión sería su *rendimiento* y su máximo rendimiento, por no decir el único, sería el de propiciar y asegurar la felicidad del hombre. Del cumplimiento de esta tarea depende su verdad. En el ámbito de la religión no hay una verdad meramente abstracta, sino que sólo tiene validez lo que tiene que ver directa y concretamente con el hombre, lo que encaja en esta existencia, la sostiene y la fomenta. En términos religiosos, la validez y la certeza están en función de lo que tienda hacia ese objetivo y le sea inmediatamente útil. Según esta interpretación, Rousseau no intentaría fundar tanto una «verdadera» filosofía cuanto una filosofía útil, entendiendo por esta últi-

ma una doctrina que asegura al hombre su felicidad no en un mundo ulterior, sino ya sobre esta tierra.[89] Con ello se pone al descubierto en todo caso un determinado *aspecto* de la concepción religiosa de Rousseau, mas en modo alguno su auténtico *núcleo*, ya que éste no radica en el problema de la felicidad, sino en el de la libertad. Rousseau, al igual que todos los pensadores del siglo XVIII, no dejó de abordar la cuestión de la conciliación entre «dicha» y «virtud», de la armonización entre «felicidad» y «dignidad de ser feliz». Pero esas lides fueron las que le permitieron trascender internamente la problemática del mero eudemonismo. La felicidad misma va definiéndose cada vez más en términos «inteligibles» y no meramente sensibles. Y así lo que nos asegura la máxima dicha, la felicidad de la *personalidad* libre no es el franco esparcimiento de los impulsos, sino su continencia y dominio. Al igual que la teoría del conocimiento y la ética que Rousseau defiende en *La profesión de fe del vicario saboyano*, también la filosofía de la religión tiene aquí su centro: es en la idea de «personalidad», y no en la de felicidad, donde convergen todos los hilos de su filosofía.

También la filosofía de la religión de Rousseau está dominada por esta idea. Parte de que han de apartarse todas las determinaciones meramente fenoménicas cuando se trata de dar a la personalidad un *centro* seguro e indeleble. Aquí no se admite recurrir a una mera mediación cuyo resultado poseería un valor simplemente relativo que nunca puede alcanzar una significación

[89] A. Schinz *El pensamiento de Jean-Jacques Rousseau, op. cit.*, pp. 466 y 506.

absoluta y definitiva. La certeza religiosa sólo puede ser una autoconvicción, un convencimiento *por* y *para* uno mismo que no puede verse asegurado por conocimientos y testimonios externos. Todo lo que se construye exclusivamente sobre estas bases, lo que remite sus apoyos a un saber transmitido y transferible por la *tradición* carece por ello de valor religioso. Incluso aun cuando la verdad «objetiva» de tal tradición pudiera verse asegurada, la mera forma de su *demostración* bastaría para despojarla de todo su contenido religioso. La abundancia de testimonios empírico-históricos no puede acercarnos al verdadero origen de la certeza religiosa, sino que por el contrario nos aleja de su fuente originaria. Sólo allí donde el hombre descubre en su propio ser el ser de Dios, cuando comprende la naturaleza y esencia divinas al conocer su propia naturaleza, se da esa certeza. Quien comprende la religión de otra manera, reduciéndola a una fe en los milagros o a una fe libresca, muestra con ello que para él hay un tipo de certeza superior a la propia experiencia de lo religioso. Se da una *desconfianza* en esa experiencia propia cuando los hombres pretenden afianzarla conforme a testimonios y pruebas de otro tipo. El que desconfía de sí mismo incurre en una contradicción interna al buscar otros asideros. La importancia de la filosofía de la religión de Rousseau en la *historia de las ideas* se deja resumir brevemente. Consiste en descartar como fundamento de la religión la doctrina de la *fe implícita*. Nadie puede creer por otro o por medio de algún otro; en lo religioso cada cual ha de atenerse a sí mismo y aventurar un compromiso total por parte de su propio yo. «Nadie está exento del primer deber del hombre; nadie debe fiarse del juicio de otro.» No hay

duda de que con este aserto Rousseau se remite al auténtico principio fundamental del protestantismo, pero eso mismo no deja de significar todo un redescubrimiento con respecto al protestantismo del siglo XVIII. Pues ni el calvinismo ni el protestantismo habían superado nunca radicalmente la doctrina de la «fe implícita»: sólo habían desplazado su centro de gravedad al sustituir la fe en la tradición por la fe en los pasajes de la Biblia. Rousseau, en cambio, destierra todo tipo de «inspiración» que caiga fuera del ámbito de lo que uno mismo pueda experimentar y la más profunda, la única forma de autoexperiencia, es la experiencia de la conciencia moral. De la conciencia moral brota y en ella consiste todo saber religioso que sea genuino y originario; lo que no pueda derivarse de esta fuente, todo cuanto no esté cabalmente contenido y encerrado en ella es prescindible y cuestionable.

A buen seguro, no es azaroso que Rousseau no consagrara un escrito especial a esta profesión de fe y que la integrara en el *Emilio.* Esta inclusión no es un mero engarce «literario», sino que la exige el *plan global* de la obra. La mejor forma de comprender este plan de conjunto es analizar la *teoría educativa* de Rousseau en el espejo de su doctrina de la religión y contemplar ésta a su vez en el espejo de la primera. En realidad sólo hay *una* idea fundamental que ambas defienden y desarrollan desde sus respectivas vertientes. La primera parte del *Emilio* defiende la tesis de que todo cuanto llamamos experiencia externa sólo le viene al hombre, aparentemente, «desde fuera». También al ámbito del universo sensible sólo se le conoce verdaderamente cuando los propios sentidos lo recorren. El arte de la educación

no puede consistir en ahorrar al alumno este recorrido, anticipándole cierta suma de conocimientos sobre el mundo físico compendiados bajo la forma de «ciencias» consolidadas. Esta mediación sólo puede originar un conocimiento incierto y problemático; sólo puede enriquecer su memoria, mas no formar y fundar su saber. La verdadera comprensión sólo puede dársela cada cual a sí mismo, incluso en lo tocante a los objetos sensibles. Corresponde al pupilo generar esta comprensión en sí mismo y no le corresponde al educador implantársela. Él sólo conoce el mundo en la medida en que lo adquiere y conquista paso a paso. Y esta conquista no puede conseguirse mediante un «saber» meramente abstracto e inactivo. Antes bien el mundo físico sólo llega a ser conocido por quien aprende a *medirse* con él. Sus fuerzas sólo se comprenderán imperfectamente, si se intenta reducirlas a fórmulas. Hay que experimentarlas y superarlas prácticamente si debemos confiarnos a ellas. De este *trato* directo con los objetos quiere inferir Rousseau el conocimiento del mundo físico. Por doquier la *familiaridad* con las cosas, que no puede alcanzarse sino con el obrar, es el paso previo para su *conocimiento* y para fundar éste. Ni siquiera la física puede ser «enseñada» en sentido estricto, sino que ha de ser elaborada por el alumno mismo mientras progresa en su propia experiencia. No debe saber nada que no haya comprobado en sí mismo; no debe tener por cierto nada que no haya compulsado directamente. Esa misma exigencia que se plantea para la experiencia de los sentidos, se hace valer en *La profesión de fe del vicario saboyano* para la experiencia «espiritual». También aquí rige el principio de la «autopsia» más absoluta; y este principio del ver y descubrir por uno mismo

cobra un mayor peso cuando entramos en la esfera propia de la autoconsciencia, en el reino de la «personalidad». El postulado de la autopsia se intensifica hasta convertirse en el postulado de la autonomía. En ésta tiene que fundarse toda verdadera convicción ética y religiosa; toda «enseñanza» ética, toda «doctrina» religiosa son sin más ineficaces y estériles, si desde un principio no quedan circunscritas a este objetivo del autoconocimiento, proponiéndose tender a éste. He ahí una reestructuración de la pedagogía que exige y posibilita una transformación, una «reforma» de la religión. Cuando más adelante Lessing considere el desarrollo de la religión bajo la imagen de la *Educación del género humano*, se limitará a consumar la síntesis anunciada por Rousseau y que se hace necesaria desde la óptica de su filosofía.

Pero si la unidad en la concepción del *Emilio* parece clara, no pueden marginarse las dificultades que presenta esta obra. El propio Rousseau vio en ella la coronación de su pensamiento y de su producción literaria, reiterando que allí se evidenciaba la meta de toda su filosofía y convergían las diferentes orientaciones de su pensamiento.[90] Sin embargo, a primera vista, parece difícil, por no decir imposible, sostener esa unidad, toda vez que el *Emilio* acaso sea el más paradójico de todos sus escritos. En ningún otro parece abandonarse tanto a la fantasía y haber perdido todo sentimiento de la «sobria realidad» de las cosas. Desde un principio la obra prescinde de los condicionamientos de la realidad social,

[90] Cf. el tercer diálogo de *Rousseau juez de Jean-Jacques* (*OC* I, pp. 916 *ss.*); en el Libro XI de las *Confesiones* define al *Emilio* como «el mejor y más importante» de sus escritos (*OC* I, p. 573).

pues dispensa al pupilo de cualquier relación con la comunidad humana y le coloca en un espacio aséptico. Los muros de esa prisión se estrechan cada vez más en torno a él. Se le mantiene cuidadosamente alejado de todo contacto con la sociedad y sus formas de vida, en cuyo lugar se coloca un mero simulacro, una suerte de fantasmagoría social que el educador hace nacer como por encanto para él. Lo singular es que todo este sistema tan trabajosamente elaborado de *ficciones* sociales no tiene otra meta que la de servir a la *verdad*. Su objetivo es liberar al discípulo del carácter antinatural de las convenciones sociales y retrotraerle a la simplicidad e ingenuidad de la naturaleza. ¿Pero hay algo más antinatural que escamotear al niño el orden efectivo de las cosas? Y, por otra parte, ¿acaso este intento no está condenado desde un principio a la impotencia? De hecho el educador no sólo se ve obligado a tolerar tácitamente la realidad que se esfuerza por escamotear al discípulo, sino que también ha de *invocarla* para hacerla servir a sus fines. En los hitos decisivos del desarrollo intelectual y moral se reclama y utiliza esta ayuda externa, como en el diálogo entre Emilio y el jardinero, destinado a hacerle comprender el concepto de propiedad. Así, el fanático amor por la verdad que deberá guiar este sistema educativo degenera finalmente en un complejo sistema de ardides pedagógicos cuidadosamente calculados. Además se plantea otra cuestión. ¿Cuál es el auténtico *télos* de esa educación, dónde radica el *objetivo final* para el que se educa a Emilio? Rousseau no se cansa de enfatizar que no hay que buscar ese objetivo *fuera* del niño, sino en *él mismo*. ¿Pero de qué «mismidad» se trata entonces? ¿Debe realmente el individuo en cuanto tal per-

manecer encerrado en su propio círculo con todas sus peculiaridades? ¿Ha de atender la educación a todas las particularidades y veleidades del yo? ¿No se da en ella ningún objetivo *universal* ni ninguna obligación *objetiva*? A Rousseau se le ha reprochado a menudo el haber marginado este tipo de obligación, desestimando con ello el *concepto del deber*. «A esta educación –se ha dicho– le falta el fundamento de toda pedagogía, la noción de deber. Se trata de formar a un hombre. La verdadera definición del hombre es la de un ser que puede sentirse obligado. Este principio educativo de formar la *humanitas*, como decían los antiguos, no se encuentra en Rousseau.»[91] Si esto fuera cierto, la teoría educativa de Rousseau no sólo sería incomprensible desde un punto de vista *sistemático*, sino también desde una perspectiva *histórica* y *biográfica*. Pues, ¿acaso todos los ensayos políticos de Rousseau no estaban animados por el mayor entusiasmo en pro de la «ley»? ¿No definió Rousseau como el auténtico objetivo de toda teoría política el plan de instaurar una constitución que supiera garantizar el más perfecto e incondicional imperio de la ley? ¿Por qué debía mostrarse infiel a esta exigencia en el *Emilio*, incurriendo en una flagrante contradicción con el *Contrato social*, que no deja espacio alguno a la voluntad individual en cuanto tal, a la que se impone entregarse sin reservas a la voluntad general? Quien tache el concepto de deber del plan educativo del *Emilio*, ha de atenerse a las consecuencias y explicar esta discrepancia apenas comprensible entre la pedagogía de Rousseau y su teoría política. Sus ideas políticas –según el mismo comenta-

[91] Cf. É. Faguet, *Siglo XVIII*, París, 1898, p. 356.

rista– serían un cuerpo extraño al conjunto de su obra y el *Contrato social* entraría en contradicción con el resto de sus escritos.[92] Mas, ¿realmente hemos de aceptar que la doctrina y la personalidad de Rousseau están escindidas de tal modo que ambas no sólo oscilan sin cesar entre extremos antinómicos, sino que ni siquiera *se percata* una sola vez de esas contradicciones? Difícilmente podrá adoptarse semejante máxima hermenéutica, ni tampoco hace falta mientras haya otro camino, cual es la de unificar conforme a los hechos la tendencia del *Emilio* con la del *Contrato social.* Y esta conciliación se simplifica al advertir que Rousseau emplea desde el principio en un doble sentido el término y el concepto de «sociedad». Él distingue con la mayor precisión entre la sociedad empírica y la sociedad ideal, entre lo que *es* bajo las condiciones actuales y lo que *puede* y *debe* ser en el futuro. El plan educativo de Rousseau no renuncia en modo alguno a hacer de Emilio un «ciudadano», pero se trata de educar a «un ciudadano de los que están por venir». La sociedad presente no está madura para este plan. Ella tiene que verse cuidadosamente marginada, para que su «realidad» empírica no eclipse las *posibilidades* ideales que se alientan aquí y que se hacen valer frente al escepticismo del siglo. La fuerza que conserva la sociedad actual no es otra que la de la convención, la costumbre y la natural indolencia. Esta sociedad seguirá siendo lo que era, si no se la contrapone un categórico *deber ser*, una incondicionada *voluntad* de renovación, y ¿cómo podría surgir esta voluntad, cómo podría verse formada y fortalecida, mientras el individuo se mueva

92 Cf. É. Faguet, *op. cit.*, pp. 383 *ss.*

continuamente en el seno de la sociedad, *abandonado* a sus usos y costumbres, juicios y prejuicios? Este abandono es el que quiere prevenir el plan educativo del *Emilio*. Dicho proyecto coloca al discípulo fuera de la sociedad para evitar su «contagio», para hacerle encontrar y recorrer su propio camino. Pero *esta* capacidad de iniciativa, este descubrimiento de la autonomía del juzgar y del querer no conlleva en modo alguno como un requisito definitivo la voluntad de *aislamiento*. Al igual que le pasa al Natán de Lessing con Al-Hafi, Rousseau teme que su discípulo «se olvide de ser un hombre justamente entre los hombres». Es precisamente en nombre de la *humanitas* por lo que excluye la colaboración de la *societas*, ya que para él hay una enorme diferencia entre el significado *universal* de la humanidad y su sentido *meramente colectivo*. Él renuncia a la colectividad de los hombres, para fundar un nuevo y auténtico universo de la humanidad. Para esto no se requiere la cooperación de muchos, ya que cada cual es capaz de descubrir en sí mismo el arquetipo de ese universo y estructurarlo merced a sus propias fuerzas. Lo que Rousseau rechaza radicalmente es la virtualidad educativa del ejemplo. Éste aplana y nivela, imprimiendo a todos los que lo siguen una forma común. Pero esta uniformidad común a todos no es en modo alguno la verdadera y auténtica universalidad. Antes bien, ésta sólo comparece cuando cada cual, siguiendo su propia evidencia, comprueba en ella y gracias a ella una necesaria *solidaridad* entre su voluntad y la voluntad general. Mas para esto se necesita desde luego recorrer un largo camino. El paso que se requiere no puede darse en la infancia, pues es una nota característica y un privilegio de la *razón* presentarse

durante la niñez como una «disposición» que no puede activarse todavía. Resulta vano querer forzar antes de tiempo esa activación. Rousseau rechaza radicalmente cualquier tipo de «moralización», cualquier inculcación de verdades éticas abstractas, por mucho que esa inculcación utilice una forma presuntamente accesible al niño, como sería el caso de la fábula. Él defiende también aquí el ideal de la educación «negativa». El educador no puede acelerar el desarrollo de la razón, sólo puede prepararle el terreno apartando los obstáculos que se interponen en su camino. Una vez apartados esos obstáculos, habrá hecho todo lo que le corresponde hacer. Todo lo demás debe ser tarea exclusiva del discípulo, pues en el mundo de la voluntad cada uno sólo *es* aquello que *hace* autónomamente por sí mismo. Como siempre, esta concepción fundamental de Rousseau puede juzgarse desde una perspectiva *sistemática*: lo cierto es que no hay ninguna discrepancia entre ella y el resto de su obra. Pedagogía y política, moral y filosofía de la religión se interpelan mutuamente y sólo son desarrollos y aplicaciones de uno y el mismo principio. Hemos visto que Rousseau niega un «impulso social» originario en el hombre y rehúsa fundar la sociedad sobre un impulso de ese tipo. No obstante, a primera vista parece olvidar esto en el *Emilio*, en cuya *Profesión de fe del vicario saboyano* se encuentra la invocación a una disposición social *originaria* de donde parecen derivarse el concepto de deber y el de la consciencia moral. «Cualquiera que sea la causa de nuestro ser, ella ha provisto nuestra conservación al darnos sentimientos convenientes a nuestra naturaleza, y no sabría negarle que al menos éstos fueran innatos. Estos sentimientos, en lo

tocante al individuo, son el amor de sí, el miedo al dolor, el horror a la muerte y el deseo del bienestar. Pero si, como no cabe dudar, el hombre es sociable por su naturaleza, o al menos hace por llegar a serlo, no puede serlo sino por otros sentimientos innatos relativos a su especie, porque considerando tan sólo la necesidad física, ésta debe ciertamente dispersar a los hombres en vez de aproximarlos. Ahora bien, de este sistema formado por esta doble relación consigo mismo y con sus semejantes es de donde nace el impulso de la conciencia. Conocer el bien no es amarlo, el hombre no tiene un conocimiento innato del bien; pero tan pronto como su razón le hace conocerlo, su conciencia le lleva a amarlo: ese sentimiento sí es innato.»[93] Ahora bien, si conforme a ello es inherente al individuo una relación *necesaria* con la comunidad y si esta relación no le es injertada en modo alguno, sino que es «innata», entonces ¿no sería ofender a la naturaleza negar a esa relación su libre desarrollo? ¿No se incurre con ello en el peligro que Rousseau quería evitar? ¿Acaso no sustituye al hombre de verdad por un artificio arbitrario, no crea un *hombre del hombre* al prescindir del *hombre de la naturaleza*? Pero una vez más hay que sortear el doble sentido del concepto rousseauniano de «naturaleza». El vínculo que une al hombre con la comunidad es «natural», pero no pertenece a su naturaleza física, sino a su naturaleza *racional*. La *razón* es la que anuda este lazo y determina la *índole* de este vínculo. También para Rousseau el hombre, cuando se equipara su naturaleza con su destino, es un ser político, mas no un *animal político*. Se abandona

[93] J.-J. Rousseau, *Emilio*, *OC* IV, p. 600.

el fundamento *biológico* de la sociedad, para poner en su lugar un fundamento *ético* puramente ideal. Pero esta idealidad no puede exigírsele al niño como tal, ya que *su* existencia y *su* comprensión no exceden el ámbito de la vida instintiva. Y esta condición de su existencia no puede cambiarse mediante un mero *aprendizaje*. Por eso se renuncia a la exhortación y al adoctrinamiento moral, condenados de antemano a la impotencia. También aquí se deja al discípulo *encontrar* lo que necesariamente ha de encontrar y encontrará, tan pronto como llegue el momento en que sea partícipe de la «contemplación de las ideas». Según la firme convicción de Rousseau, este idealismo ético dará paso a un idealismo político-social. Entonces el hombre no seguirá reduciendo a la mera satisfacción de los instintos el objetivo de la comunidad ni juzgará a ésta por su éxito en alcanzar dicha satisfacción. Verá en la comunidad más bien a la fundadora y guardiana del derecho y comprenderá que con el cumplimiento de esta misión no se asegura la felicidad, pero sí la dignidad de la humanidad. En este sentido leyó e interpretó Kant el *Emilio* de Rousseau: y cabe decir que esta interpretación es la única que mantiene la unidad interna de la obra de Rousseau, insertando al *Emilio* en el conjunto de su obra sin que medie ruptura ni contradicción algunas.

* * *

Resumiendo el resultado de estas consideraciones, en ellas se hace patente cuán largo y difícil camino tuvo que recorrer Rousseau antes de lograr expresar bajo una forma puramente reflexiva y compendiar en una *teoría*

filosófica objetiva las experiencias personales de las cuales parte por doquier. La exposición y justificación estrictamente *sistemática* de esta teoría no fue un objetivo al que aspirase, por considerarlo algo ajeno a él. «Los sistemas de cualquier tipo están muy por encima de mí –afirma en una de sus cartas–; no pongo ninguno en mi vida ni en mi conducta. El reflexionar, comparar, trapacear, porfiar o combatir no van conmigo. Me dejo llevar por la impresión del momento sin resistencia e incluso sin escrúpulo; y puedo permitírmelo, porque estoy completamente seguro de que mi corazón no ama sino cuanto está bien. Todo el mal que he hecho en mi vida, lo he hecho por reflexión, y el poco bien que he podido hacer, lo he hecho por impulso.»[94] No sólo el *pensamiento* de Rousseau, sino también su *estilo* muestra por doquier esa peculiaridad. Este estilo no se adscribe ni se pliega a las estrictas exigencias dictadas por el clasicismo francés, que las erigió como leyes fundamentales del *arte de pensar* y del *arte de escribir*. Continuamente se aparta de la rigurosa línea del razonamiento; no se limita a dejar hablar a las cosas mismas, sino que quiere comunicar la *impresión* individual y enteramente personal que le han producido. Contra nada se rebeló tanto Rousseau, en cuanto pensador y en cuanto escritor, como contra el ideal de un estilo «abstracto» que se atuviese fríamente a los hechos. «Mientras nos anima una viva impresión, ¿a qué viene emplear un lenguaje gélido? Cuando Arquímedes, presa del arrebato, corrió desnudo por las calles de Siracusa, ¿acaso había encontrado menos la verdad

[94] Carta de Rousseau a Mirabeau del 25 de marzo de 1767, *CC* XXII, p. 238.

porque se apasionara por ella? Bien al contrario, quien la siente no puede abstenerse de adorarla; quien permanece frío es que no la ha visto.»[95] Tanto en sus razonamientos como en su lenguaje Rousseau es «único» y tenaz. Él reconoce con orgullo esta singularidad. «No estoy hecho como ninguno de cuantos he visto; me atrevo a creer no estar hecho como ninguno de cuantos existen. Si no valgo más, al menos soy diferente. Si la naturaleza ha hecho bien o mal al romper el molde en el que me forjó, es algo que no puede juzgarse hasta después de haberme leído.»[96] Y sin embargo, pese a ser muy consciente de tal singularidad, Rousseau estaba animado por el más vivo afán de comunicación y avenencia. Nunca renunció a la idea de la verdad «objetiva» ni a las exigencias de una moralidad «objetiva». Convirtió su existencia y vida personal en el órgano de esta idea. Enteramente replegado sobre sí y en cierta medida ensimismado, Rousseau no dejó de abordar problemas de significación universal, problemas que todavía hoy no han perdido nada de su fuerza ni de su énfasis y que sobrevivirán largo tiempo a la forma contingente, individual e histórica que Rousseau les dio.

[95] J.-J. Rousseau, *Cartas desde la montaña*, Advertencia, *OC* III, p. 686.

[96] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro I, *OC* I, p. 5.

KANT Y ROUSSEAU[1]

1. Influjo personal

Los biógrafos de Kant nos relatan que su despacho, amueblado con una sencillez espartana y carente de toda decoración, sólo tenía un ornamento: en la pared colgaba un retrato de Jean-Jacques Rousseau. Sus primeras semblanzas biográficas contienen asimismo abundantes testimonios de su veneración por la persona de Rousseau y de su admiración hacia su obra. Es bien conocido que, quien era un modelo de puntualidad y regulaba sus hábitos cotidianos a golpe de reloj, sólo traicionó en una ocasión semejante regularidad: al dejar de dar su paseo diario cuando apareció el *Emilio* de Rousseau, por no interrumpir la lectura de esta obra que le tenía absorto.

Mas no necesitamos tales anécdotas para convencernos del hondo influjo que Rousseau ejerció sobre Kant. En este punto su propio testimonio resulta mucho más claro y enfático. Dicho testimonio muestra que, sin lugar a dudas, Kant creía deber a Rousseau no únicamente ciertos pareceres doctrinales, sino un giro decisivo en su trayectoria intelectual, al haberle indicado el camino que desde entonces no había de abandonar. Kant consideró a Rousseau, no como el fundador de un nuevo «sistema», sino como un pensador que había alumbrado una

[1] Versión castellana de Roberto R. Aramayo.

nueva concepción de la naturaleza y del cometido de la filosofía, de su destino y su dignidad: «Yo mismo soy investigador por inclinación –escribió Kant en la cuarentena–. Siento en mí la sed por conocerlo todo y la inquietud por extender mi saber, así como la satisfacción que produce cada nuevo descubrimiento. Hubo un tiempo en el cual yo creía que todo esto podía honrar a la humanidad y despreciaba la ignorancia del vulgo. Rousseau me ha puesto en la senda correcta. Esa deslumbrante superioridad se desvaneció, aprendo a honrar a los hombres y me consideraría más inútil que cualquier trabajador corriente, si no creyera que mis meditaciones pueden otorgar a los demás algún valor, al establecer los derechos de la humanidad.»[2]

A primera vista parece bastante paradójico e incluso extraño que Rousseau pudiera provocar en Kant semejante transformación interior. Pues, ¿qué puentes cabría tender entre ambos? ¿Se detecta entre ellos algún tipo de parentesco o más bien constituyen extremos antagónicos en lo tocante al carácter y las disposiciones, conforme al destino y el modo de vida? Al ahondar en el estudio del desarrollo personal y filosófico de Rousseau y Kant, se buscará en vano algún punto de contacto entre los dos. Pertenecen a mundos enteramente diversos. «La filosofía que uno escoge –reza una célebre sentencia de Fichte– depende del hombre que se es: pues un sistema

[2] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, 44; cf. asimismo I. Kant, *Bemerkungen in den «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen»*, nueva edición comentada de Marie Rischmüller, *Kant-Forschungen* 3, Felix Meiner, Hamburgo, 1991.

filosófico no es un mobiliario inerte que uno pueda desechar o admitir a su antojo, sino que se ve animado por el alma del hombre que lo posee.»[3] Si este principio tuviera una validez estricta y sin excepciones, sería muy arduo concebir alguna relación entre Rousseau y Kant, pues en toda la historia de la filosofía resulta difícil encontrar dos personalidades más dispares entre sí que estas dos.

Un vistazo superficial a sus peripecias vitales y a sus estudios basta para poner de relieve la contraposición entre sus naturalezas. En Kant, la regla, el «método», constituye el principio vivificante e inspirador que, paulatinamente, alcanza tal poder que no sólo gobierna la vida en su plenitud y diversidad, sino que casi parece cancelar cualquier concreción suya. Por lo que atañe a Rousseau, éste aspira en vano a someter su vida bajo una regla o estructurarla con arreglo a un plan; su vida se mueve siempre de un extremo al otro a golpe de impulsos contradictorios. Rousseau nunca se sintió plenamente a gusto en ocupación, ciencia, teoría o religión algunas. Uno tras otro ejerció los oficios de grabador, sirviente, recaudador de impuestos, empleado del catastro, preceptor, copista, secretario de embajada, músico y compositor, antes de dar con su auténtica vocación como pensador y escritor. Educado en los estrictos principios del calvinismo, renegó del calvinismo a la primera ocasión para convertirse al catolicismo, pero también abandonó esta fe cuando en 1754 regresó a su ciudad natal: Ginebra. Su vida consistió en un continuo pere-

[3] J. G. Fichte, *Primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia*, *SW* I, p. 434.

grinar, que sólo quedó interrumpido durante la juventud por los tranquilos y apacibles años pasados en Les Charmettes.

El propio Rousseau veía en este peregrinar su destino, y este destino no le fue impuesto desde fuera, como en el último periodo de su vida, cuando fue desterrado de un lugar a otro, sino que reflejaba y se correspondía con un rasgo fundamental de su naturaleza, como él mismo sintió y reconoció. En las *Confesiones* alude a ese tumulto interior de todo su ser que le hizo abandonar París y su círculo social. «Si la revolución se hubiera limitado a volverme sobre mí mismo y se hubiera detenido ahí, todo hubiera estado bien; pero desgraciadamente fue más lejos y rápidamente me llevó hasta el otro extremo. Desde entonces mi alma, una vez puesta en movimiento, no ha hecho más que pasar por la línea del reposo y sus oscilaciones continuamente renovadas no le han permitido detenerse nunca.»[4] La vida de Rousseau no podía encontrar sostén o asidero algunos porque, al margen de cuanto le amenazara externamente, su personalidad carecía de cualquier equilibrio al que poder aferrarse. Lo que consiguió sólo podía obtenerlo bajo una gran tensión y una brusca conmoción de todo su ser. Sólo algunas de sus obras, como el *Emilio* o el *Contrato social*, fueron fruto de una lenta maduración interior. El resto es la expresión de una crisis anímica o intelectual que se presentaba de improviso y le asaltaba inopinadamente. Él mismo nos ha descrito de una manera tan incomparable como memorable las crisis que subyacen a su primer *Discurso* o a *La nueva Eloísa*. Tras esas expe-

[4] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro IX, *OC* I, p. 417.

riencias tenía que recomenzar siempre su vida y su obra como si partiera de la nada. No había ninguna previsión que pudiera guiarle, para protegerle de sí mismo y de todas esas fuerzas irracionales a las que se sentía expuesto. Al repasar el transcurso de su vida, uno suele recordar estas palabras de Goethe: «¿Acaso no soy el fugitivo, el exilado; el monstruo sin meta ni sosiego que, como el torrente que se desparrama entre las rocas, anhela con furor el abismo?»[5] Rousseau tiende sin cesar a objetivos elevados e incluso sublimes, pero siente que no puede alcanzarlos y ve abrirse ante sus pies un abismo tan cercano como amenazante.

Si lo confrontamos con el estilo de vida llevado por Kant, el contraste no podría ser más estridente. Orden y ley, coherencia y consecuencia son el norte que guía la existencia kantiana. Es bien sabido que Kant llevaba esta minuciosidad hasta los detalles aparentemente más insignificantes. Para cualquier cosa establecía una «máxima» y se atenía inquebrantablemente a ella. Ciertas anécdotas, trasladadas cuidadosa y fielmente por los primeros biógrafos de Kant, son tan extravagantes y chocantes que apenas podemos evitar una sonrisa cuando las leemos. Sin embargo, en ellas se expresa el profundo rigor de la naturaleza kantiana. Este rigor impedía que Kant pudiera dejar en manos del azar cualquier circunstancia de su vida, por muy insignificante que pareciera. La voluntad debía mostrarse en su independencia, en su autonomía originaria y arrebatar al azar las riendas de la vida.

La trayectoria de Kant como pensador y escritor también queda caracterizada por este rasgo. Desde un

[5] J. W. Goethe, *Fausto*, *WA.I*, XIV, p. 168, versos 3348-3351.

comienzo tuvo ante sus ojos una determinada meta y se fijó un determinado rumbo. «Me he trazado la ruta que quiero seguir –escribió en su primer escrito publicado– y nada podrá impedirme proseguirla.»[6] Y siempre mantuvo esta palabra dada cuando apenas contaba veinte años. Desde luego, su pensamiento maduró lentamente y padeció algunas crisis decisivas. Él mismo nos describe algunos de los «vuelcos» que su pensamiento experimentó con el transcurso de los años. Mas esto no impidió en modo alguno el progreso metódico del pensamiento kantiano ni le restó un ápice de su carácter uniforme. Pues todas las dificultades que la crítica kantiana halló en el seno de las facultades racionales, incluidas todas las antinomias que descubrió allí, le sirvieron para penetrar con más hondura en el entramado de la razón y elaborar con creciente perspicacia su estructura «arquitectónica». Según Kant, la razón puede acceder a su propia legalidad interna por sí misma y afianzarse merced a ello. Con esa legalidad posee de una vez para siempre la guía más certera en que puede confiar al transitar por el ámbito de la experiencia, en la filosofía general de la naturaleza y en la teoría especial del hombre, la «antropología filosófica».

Si no podemos encontrar un parentesco inmediato entre Kant y Rousseau con respecto al carácter y el estilo de vida, ni tampoco en lo tocante al modo y a la forma de pensar, cabe cuestionarse qué tipo de vínculo les une con todo a los dos. Nos consta que Kant no sólo supo apreciar el estilo literario de Rousseau, sino que

[6] I. Kant, *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*, *Ak.* I, p. 10.

justamente dicha cualidad le hizo reparar en los escritos rousseaunianos. No podía ser de otra manera, habida cuenta de que, durante la etapa vital en que se da la influencia de Rousseau, Kant no es todavía un mero analítico al que sólo le interesa «la disección de los conceptos». Es igualmente un ensayista de una gran penetración psicológica que cuida su estilo e instaura nuevos modelos en la literatura filosófica alemana del siglo XVIII. Sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime* muestran una agudeza en la observación, así como una agilidad y una soltura en la exposición, que Kant no vuelve a alcanzar en ninguna de sus obras posteriores. Sin duda, Kant en esa época tuvo que prestar una enorme atención al peculiar estilo literario de Rousseau. Mas no quiso rendirse al hechizo que Rousseau como escritor ejercía sobre él e intentó sobreponerse a esa fascinación para colocar en su lugar un juicio sereno y reposado. «He de seguir leyendo a Rousseau –nos dice– hasta que no me distraiga la belleza de su discurso y pueda entonces abarcarlo con la razón.»[7]

Lo que Kant buscaba en los escritos de Rousseau no era, por lo tanto, un estímulo o una emoción, sino que se siente atraído e interpelado por ellos merced a una decisión intelectual y ética. Su actitud con respecto al mundo y a los hombres comienza a transformarse bajo la influencia de esos escritos. Se quebranta su ingenua confianza en que la cultura y su continuo progreso bastarían para mejorar al hombre, haciéndolo más libre y más feliz. Siente que debe colocar la palanca en otro

[7] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, p. 30.

lugar si la pregunta por el «destino del hombre» debe ser susceptible de una solución filosófica. Todos los juicios que Kant vierte sobre el carácter y la personalidad de Rousseau se encaminan en esa dirección. Advierte las paradojas de su personalidad, mas esto no le desalienta, sino que más bien le atrae, porque no cree detectar en ello una querencia por la originalidad y la extravagancia, sino una voluntad tendente a la sinceridad absoluta.[8] Kant no da pábulo a la sospecha de que Rousseau haya fingido todas esas paradojas, para utilizar «su extraordinario talento y la magia de su elocuencia en aras de una estrafalaria originalidad que le hiciera descollar entre todos sus rivales merced a la penetrante agudeza de su ingenio.»[9] Él quiere llegar hasta el último *fundamento* de las tesis rousseaunianas y lo encuentra, no en una determinada manera de pensar, sino en una cierta «voz» del ánimo hacia la que se siente atraído y que hace resonar en él unos acordes análogos.

¿En qué sentido se encuentran dos naturalezas tan distintas e incluso antitéticas y en qué ideales pueden coincidir entre sí? Al plantear esta pregunta descubrimos con sorpresa que Kant entiende y estima en Rous-

[8] «Kant ahonda en su esfuerzo por descubrir detrás del "mago" Rousseau al filósofo Rousseau. Lo que hay de paradójico en las expresiones y en el modo de ser de este hombre no le fascina ni le mueve a engaño; está absolutamente convencido de que este extraño autor que se sale de todos los convencionalismos y de todos los patrones tiene que tener necesariamente su propia *ley* interior, que él aspira a descubrir» (Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, México, 1974, p. 110).

[9] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.*, XX, p. 43.

seau precisamente aquello que resultaba incomprensible para los hombres entre quienes vivió éste. Si seguimos el relato de sus *Confesiones* y lo complementamos con lo que conocemos a partir de su correspondencia, logramos conocer el motivo del trágico malentendido que arruinó la vida de Rousseau. Desde luego, el temperamento de Rousseau, su extrema susceptibilidad, su vehemencia, y su patológica desconfianza contribuyeron a este malentendido. Mas todo esto no fue en modo alguno el único motivo. Lo que no comprendieron los amigos más próximos de Rousseau, y lo que no pudieron perdonarle, fue la soledad en la que se refugió. En un principio no vieron en esa búsqueda de la soledad sino un arrebato pasajero que desaparecería pronto y tomaron como una incomprensible testarudez que Rousseau persistiera en esa decisión.

Esto fue lo que ocasionó la ruptura con Diderot. En las cartas de Diderot se manifiesta un sentimiento de cordial amistad y una verdadera simpatía por el destino de Rousseau. Sin embargo, el penetrante psicólogo que era Diderot perdía esta condición ante tamaña falta de compenetración. Como es bien sabido, Rousseau se sintió profundamente herido cuando Diderot, en *El hijo natural*, dijo que «sólo el malvado está solo»,[10] y nunca le perdonó este aserto. Diderot aseguró reiteradamente que no pensaba en Rousseau al escribir estas líneas y

[10] En *El hijo natural, o las pruebas de la virtud*, Constanza, en la tercera escena del acto cuarto dice: «Apelo a vuestro corazón, interrogadle y os dirá que el hombre de bien está en la sociedad, y que sólo el malvado está solo» (Diderot, *Obras*, ed. Assézat/Tourneux, *op. cit.*, vol. VII, 66).

esto es algo que se puede conceder sin más. Pero entre ellos se alzaba una verdadera oposición interior que sólo había de realzarse con el paso del tiempo y que finalmente se reveló como algo infranqueable.

Todo el pensamiento de Diderot se desarrolla en el seno de un determinado entorno social y se ve vinculado al mismo. La *Enciclopedia*, a cuyo frente se hallaba, tenía como tarea esencial dotar al pensamiento de una función social, convertirlo en una cuestión de todos y no de uno solo. Todo cuanto logró Diderot lo hizo tan sólo para colmar esa tarea, a cuyo servicio consagró todas las fuerzas de su entendimiento y de su voluntad. Como él mismo pensaba con la sociedad parisina y para ella, precisaba continuamente de ese clima social para alentar su pensamiento y mantenerlo activo. Su trabajo sólo podía florecer en el ambiente de los salones parisinos. Él no podía liberarse de esta piedra de toque, al margen de que también le apasionara exaltar la naturaleza, e intentó imponer su modelo a Rousseau con una ingenuidad que hoy se nos antoja un tanto peregrina.

A Diderot la vida que llevaba Rousseau en L'Hermitage le parecía el síntoma de una exaltación enfermiza y sólo podía referirse a ello con amargura e ironía. Esta amargura está presente incluso en las cartas que Diderot escribe a Rousseau para reconciliarse con él y mitigar sus recelos. En una de ellas añade esta sarcástica postdata: «¡Adiós, ciudadano! Si bien se trate de un ciudadano bien singular, como sólo puede serlo un ermitaño.»[11]

[11] Cf. la carta de Diderot a Rousseau del 10 de marzo de 1757; *Correspondencia completa de Jean-Jacques Rousseau*, ed. Leight (en lo sucesivo *CC*), IV, p. 169.

Bromas aparte, Rousseau fue de hecho «un ciudadano bien singular». Desde un principio mantuvo con la sociedad una relación paradójica; tenía que rehuirla para poder servirla y darle lo que era capaz de otorgarle. En su retiro meditó sobre los deberes del ciudadano y sólo allí se convirtió en el autor del *Contrato social*. En ese contexto se gestó asimismo el *Emilio*: necesitaba que Emilio fuera educado *fuera* de la sociedad, porque sólo de esa manera podía ser educado *para* la sociedad en sentido estricto.

Todo esto lo supo ver Kant gracias a la viva impresión que le produjo el estudio del *Emilio*, siendo esto algo que le permitió ahondar en la naturaleza de Rousseau como no pudieron hacerlo sus coetáneos o sus amigos más próximos, al no verse obstaculizado por prejuicio alguno, dado que no sobrestimaba la vida social ni tampoco ignoraba su valor. Kant no era en modo alguno poco social; frecuentaba y estimaba el trato social, que consideraba formativo tanto para la mente como para las costumbres. En su juventud fue particularmente devoto del trato social; el Kant docente frecuentaba todos los círculos sociales de Königsberg y era un contertulio muy solicitado tanto entre los comerciantes y los militares, como entre la burguesía y la nobleza, por sus dotes para mantener una conversación ingeniosa e interesada por los asuntos mundanos. Ahora bien, aunque Kant atesoró y cultivó esas habilidades, nunca le deslumbraron. Veía en ellas un aderezo y un ornato de la vida, mas no les confería nada que pudiera definir y constituir el auténtico *valor* de la vida. Las exigencias de las «costumbres» y de la «moralidad» eran para él una cosa enteramente distinta. Y estaba muy agradecido a Rousseau por haber sabido trazar esa línea divisoria de

un modo radical y con toda nitidez en un siglo donde las mejores cabezas parecían haber olvidado esas lindes.

A juicio de Kant, éste habría sido el mayor mérito de Rousseau. Él no creía que Rousseau con su entusiástico encomio del estado de naturaleza quisiera distanciar al hombre de la cultura y hacerle regresar al estado salvaje. De hecho, lo defenderá explícitamente contra esta imputación que Voltaire formuló de una manera tan áspera y mordaz.[12] En sus lecciones sobre *Antropología* leemos lo siguiente: «La hipocondríaca descripción que Rousseau hace del género humano cuando éste osó abandonar el estado de naturaleza no debe ser tomada como una exhortación para regresar a dicho estado y retornar a los bosques, como si ésta fuera su verdadera tesis. En el fondo sus escritos no querían que el hombre retrocediese al estado de naturaleza, sino que volviese su mirada hacia él desde el estadio en que se encuentra ahora.»[13]

Con esta observación Kant expresa con toda claridad cuál es el sentido que le da él a la teoría rousseauniana del «estado de naturaleza» y el derrotero en que se propone desarrollarla. La toma como un principio regulativo y no como un principio constitutivo –por emplear la terminología que él mismo utilizará más tarde–. Considera la teoría de Rousseau no como una teoría del ser, sino del deber ser, no como una descripción de lo acaecido, sino como una expresión de lo exi-

[12] «A uno le entran ganas de marchar a cuatro patas cuando lee vuestra obra» (Carta de Voltaire a Rousseau del 30 de agosto de 1755; *CC* III, p. 157).

[13] I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, *Ak*. VII, p. 326.

gido, no como una retrospectiva elegíaca, sino como una previsora prospectiva. Esta aparente retrospectiva debe servir –según él– para que los hombres se preparen para el futuro y para hacerles capaces de dirigir ese futuro. Ello no debe alejarles de trabajar en pro de la cultura, pero debe mostrarles todo cuanto hay de apariencia y oropel en la ensalzada cultura. Esta distinción sigue siendo primordial para Kant y en ella se basa el auténtico orden de valores de la existencia y la vida humanas. Para él, las «virtudes» meramente sociales, por brillantes que puedan ser, nunca pueden constituir el genuino sentido de la «virtud» por antonomasia. «Toda virtud humana –escribe Kant en su *Antropología*– en el trato social es calderilla; quien la toma por oro auténtico es un niño.»[14]

Al entender de Kant, todos los bienes culturales tienen un *precio*, pero este precio no basta para garantizarles una verdadera *dignidad*. Pues la ética kantiana traza una gruesa línea divisoria entre ambas definiciones. «En el reino de los fines –leemos en su *Fundamentación*– todo tiene o bien un *precio* o bien una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede colocarse algo *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de cualquier precio y no se presta a equivalencia alguna, no tiene simplemente un valor relativo, esto es, un precio, sino un valor intrínseco, es decir, *dignidad*. Ahora bien, la moralidad es la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo; porque sólo a través suyo es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad y la humanidad, en

[14] I. Kant, *ibid.*, *Ak.* VII, p. 152.

la medida en que ésta es susceptible de aquélla, es lo único que posee dignidad.»[15]

Desde luego, no se trata de indagar cuál es el significado que tienen estas premisas para la teoría kantiana sobre la libertad y para la edificación de su sistema. Nos limitamos a preguntarnos cómo debió perfilarse la figura de Rousseau a la luz de este concepto fundamental. Y aquí cabe constatar enseguida una diferencia característica que contrasta con el juicio de la mayoría de sus contemporáneos. Quizá sea Kant el primero que haya hecho justicia a este rasgo de Rousseau ignorado incluso por sus allegados. Rousseau asegura una y otra vez en sus escritos, tanto en sus *Confesiones* como en su correspondencia, que su amor hacia los seres humanos nunca fue tan apasionado como cuando parecía rehuirlos o distanciarse de ellos.[16] En medio del trato con los hombres y bajo la constricción de las convenciones sociales, Rousseau no podía encontrar al ser humano que él era capaz de amar. «Nunca he sido realmente apto para la sociedad civil –escribe al final de su vida en *Las ensoñaciones del paseante solitario*– donde todo es incomodidad, obligación o deber. Mi natural independencia me vuelve siempre incapaz de someterme a las servidumbres im-

[15] I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *Ak.* IV, pp. 434-435; edición castellana de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 123-124.

[16] «Amo demasiado a los hombres para tener que elegir entre ellos; los quiero a todos y, justamente porque los quiero, odio la injusticia; como los quiero, por eso los rehuyo» (Carta de Rousseau a Malherbes del 28 de enero de 1762, *CC* X, p. 65; cf. J.-J. Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, edición de Roberto R. Aramayo, Plaza y Valdés, Madrid, 2006, p. 232).

prescindibles para quien quiere vivir con los hombres. Mientras obro libremente, soy bueno y no hago más que cosas buenas, pero en cuanto siento el yugo, bien de la necesidad, bien de los hombres, me vuelvo rebelde o más bien reacio, y me convierto en una nulidad.»[17] *Esta* forma de «misantropía», generada por el deseo de preservar su independencia bajo cualesquiera circunstancias, era algo que Kant comprendía y aprobaba. El tipo de carácter que le corresponde queda bien definido en esa descripción del «temperamento melancólico» que Kant intercala en sus *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*. No hay duda de que Rousseau aportó rasgos sustanciales a este retrato del «melancólico». «El hombre de temperamento melancólico se preocupa poco de lo que juzgan los demás, de lo que tienen por bueno o verdadero, y se atiene simplemente a su propio parecer. Comoquiera que en él los motivos adoptan la naturaleza de principios, a veces su constancia degenera en obstinación. Ve con indiferencia los cambios de la moda y su destello con desdén. Tiene un elevado sentimiento de la dignidad de la naturaleza humana. Se estima a sí mismo y tiene al hombre por una criatura que merece respeto. No tolera ninguna sumisión reprobable y respira libertad en su noble corazón. Todas las cadenas, desde las doradas que uno carga en la corte hasta las pesadas argollas del galeote, le resultan abominables. Es un severo juez de sí mismo y de los demás, y no es raro que esté tan harto de sí como del mundo.»[18]

[17] J.-J. Rousseau, *Las ensoñaciones del paseante solitario*, *OC* I, p. 1059.

[18] I. Kant, Anotaciones en las «*Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*», *Ak.* II, p. 221.

Todo esto no se reduce a la característica comprensión individual de Kant y supera el interés meramente biográfico. Nos proporciona un indicio importante para la *historia de las ideas*, al mostrarnos un aspecto de Rousseau injustamente desatendido en la imagen tradicional de su influencia sobre la historia moderna del pensamiento. Esta imagen tradicional se ha visto modelada históricamente por «el periodo de los genios»[19] y el romanticismo. En Alemania fue la generación del *Sturm und Drang* la que vio en Rousseau a su ancestro y a su mentor. Dicha generación le consideraba el precursor del nuevo evangelio de la naturaleza y como el pensador que había vuelto a descubrir la fuerza originaria del sentimiento y de la pasión, liberándolas de toda coerción, de las cortapisas de la convención y de la razón. También la crítica moderna ha hecho suya sin más esta interpretación y sobre ella se han sustentado a su vez todas las acusaciones vertidas contra el Rousseau visionario y fantasioso.

Sin embargo, en la sexta década del siglo XVIII, en esa época que fue decisiva para el influjo de Rousseau sobre Kant, sus enseñanzas fueron vistas bajo una luz diferente. En esa época Rousseau no estaba en la vanguardia de los derechos del sentimiento ni era el apóstol del «sentimentalismo», sino que era –como Kant le llama– el «paladín de los derechos de la humanidad». No sólo Kant lo juzgó así; también lo hizo Lessing. Éste, el espíritu más reflexivo y viril de su época, no estaba ciertamente inclinado a dejarse arrebatar por el vértigo del sentimiento y del «sentimentalismo» en cualquiera de

[19] Cf. p. 75, nota 25.

sus expresiones. Y, sin embargo, la obra de Rousseu no dejó de tener influencia sobre él. En su reseña del primer *Discurso* elogia las «elevadas intenciones» del escrito y la «viril elocuencia» con que son expuestas. Y afirma que debe profesarse una sacrosanta veneración hacia un hombre que se atreve a «hablar de la virtud frente a todos los prejuicios en boga», incluso aun cuando haya ido demasiado lejos en sus argumentos.[20]

Eso mismo sentía y pensaba también Kant. Éste disertaba sobre *La nueva Eloísa* con el mismo interés con que había examinado a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius y Hume –según nos relata Herder cuando evoca la docencia del Kant en los años sesenta–, «exponiendo los escritos de Rousseau que acababan de aparecer entonces, su *Emilio* y su *Eloísa*, obras que apreciaba y a las que remitía continuamente por su sereno conocimiento de la naturaleza y del valor moral del ser humano.»[21] Pero seguramente Kant leyó *La nueva Eloísa* de modo distinto a como lo hicieron la mayoría de sus coetáneos y de quienes la han leído después. El centro de gravedad de esta obra no estaba, para él, en la romántica historia de amor del comienzo, sino en la parte «moral» con que se cierra la obra. Él no veía ésta como un mero añadido externo con el que Rousseau habría desfigurado su obra y habría desbaratado su efecto artístico. Era incapaz de ver en *La nueva Eloísa* una simple novela sentimental y una glorificación de la pasión. «El

[20] Cf. la reseña de Lessing al primer *Discurso* de Rousseau (abril, de 1751); *Werke* (Lachmann-Muncker), vol. IV, pp. 387 *ss.*

[21] Herder, *Cartas para el fomento de la humanidad*, carta 79, *Werke* (Suphan), vol. XVI, p. 404.

estado de naturaleza de Rousseau –escribe Irving Babbitt en su libro *Rousseau y el romanticismo*– no es sino la proyección en el vacío de su desenfrenado temperamento y sus impulsos dominantes. Su programa se propone ensalzar la complacencia ante los deseos infinitos e indeterminados, ante el vaivén sinfín de las pasiones, con la complicidad y el auxilio de la imaginación.»[22]

Si éste hubiera sido realmente el «programa» de Rousseau, Kant no podría haberse sentido atraído por él en ninguna época de su vida ni de su pensamiento; más bien le hubiera dado la espalda lleno de furor. Pero él descubre algo totalmente distinto incluso en *La nueva Eloísa*, teniendo presente el conjunto de la obra. «Me siento bien nacida y me libro a mis inclinaciones –lee en las cartas de Julia–. Un feliz instinto me lleva hacia el bien; una violenta pasión se interpone; ésta tiene su razón en el mismo instinto: ¿qué haré para destruirla? A partir de la consideración del orden deduzco la belleza y la virtud, ¿mas qué hace todo eso contra mi interés particular? En definitiva, que el carácter y el amor de lo bello sean grabados por la naturaleza en el fondo de mi alma, yo mantendré mi regla tanto tiempo como no se vean desfigurados. Pero, ¿cómo asegurarme para conservar siempre en su pureza esta efigie interior que carece de modelo con el se la pueda comparar entre los seres sensibles? ¿Acaso no se sabe que los afectos desordenados corrompen tanto el juicio como la voluntad? Porque el corazón nos engaña de mil maneras y no actúa sino por un principio siempre sospechoso, mas la razón no

[22] Cf. I. Babbitt, *Rousseau y el romanticismo*, Boston y Nueva York, H. Mifflin, 1919, p. 79.

tiene otro fin que lo que está bien, sus reglas son seguras, claras, fáciles en la conducta, y nunca se extravía en inútiles especulaciones que no se han hecho para ella.»[23]

En estas palabras, que limitan y combaten la teoría de la «omnipotencia del corazón»,[24] no vio Kant, como muchos críticos modernos, meros encubrimientos sofísticos de la teoría de Rousseau; más bien creyó descubrir en ellas su sentido propio y esencial. E incluso se sintió alentado por el propio Rousseau a desconfiar de ese ideal del «alma bella»[25] que determinó la ética del siglo XVIII. Él no rechazaba este ideal, pero dejaba claro que a partir del mismo no cabe inferir un *principio* para la fundamentación científica y filosófica de la ética. Este principio no lo buscaba él en la belleza del sentimiento, sino

[23] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Tercera Parte, Cartas XVIII y XX; *OC* II, pp. 357 y 370.

[24] En su *Ensayo sobre las poesías* escribe Goethe a propósito de Rousseau: «Hay una obra en el mundo, *La nueva Eloísa*, cuyo mayor mérito reside en la elocuencia de las pasiones y, aunque el tema es a menudo tratado desde un punto de vista moral, propiamente sólo accedemos a él a través del concepto de la omnipotencia del corazón» (Goethe, *WA. I*, XL, p. 239).

[25] Mientras que para Schiller el «alma bella» será un producto de la educación, en Rousseau es más bien un producto de la naturaleza y puede verse vinculada con un «espíritu elevado» (cf. su carta del 5 de enero de 1764 a Ustery; *CC* XIX, p. 8). En *La nueva Eloísa* el concepto está muy presente, mas la expresión literal no aparece demasiadas veces (cf. *OC* II, pp. 13, 27, 62, 193, 195 y *ss.* y 759). Para la definición kantiana del concepto en cuestión hay que acudir a su *Antropología* (*Ak.* VII, p. 242). Para familiarizarse, nada más recomendable que acudir al solventemente documentado estudio introductorio («El mito de una subjetividad bella») que Salvador Mas antepone a su edición de J. W. Goethe, *Confesiones de un alma bella*, Antonio Machado, Madrid, 2001, pp. 9-67.

en la eminencia de la voluntad. «En las cualidades morales sólo la virtud es sublime. Hay, con todo, buenas cualidades morales que son amables y bellas y que, en la medida en que se armonizan con la virtud, también son consideradas nobles, aunque no puedan imputarse a la intención virtuosa. El juicio a este respecto es sutil y complejo. Cierta ternura de corazón, que conlleva fácilmente un calido sentimiento de *compasión*, es bella y amable, pues muestra un bondadoso interés por el destino de otros hombres. Esta bonachona pasión es débil y siempre ciega. En cambio, si la benevolencia universal se ha convertido dentro de vosotros en un principio al cual se subordinan siempre vuestras acciones, entonces perdura el amor hacia los menesterosos, pero ahora se coloca desde un punto de vista más elevado en la verdadera relación para con vuestro deber global. Tan pronto como este sentimiento alcanza su pertinente universalidad, se vuelve sublime, pero también más frío. Pues no es posible que nuestro corazón rebose ternura por cada ser humano ni que cualquier penuria ajena nos suma en la tristeza, pues de lo contrario el virtuoso, permanentemente deshecho en lágrimas compasivas, a pesar de toda esta bondad, no se convertiría sino en un holgazán de tierno corazón.»[26]

Esto fue escrito en el año 1764, en las *Observaciones acerca del sentimiento de los bello y lo sublime*, pero entraña el tono fundamental y característico de la ulterior ética kantiana. Es evidente que con esta tendencia y esa convicción primordial tan suya, Kant no podía pararse

[26] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* II, pp. 215-216.

en Rousseau, al tiempo que había de encontrar en él muchas cosas extrañas y fantasiosas. Pues Rousseau mismo, por muy alto que quisiera colocar su ideal moral, nunca estuvo a salvo de retrotraerse a otro tipo de afectos. Él mismo ha descrito en las *Confesiones* cómo su enamoramiento por la Señora d'Houdedot hizo que el filósofo, el crítico social, el apóstol de la libertad se transformará de nuevo en el «pastor extravagante»: «El grave ciudadano de Ginebra –exclama dolorosamente– volvió a ser de repente el pastor extravagante.»[27] Pero el severo Kant no consintió que tales «extravagancias» turbaran su admiración por los escritos de Rousseau y el aprecio hacia su persona. Kant le defiende expresamente contra el reproche de ser un simple fantaseador. «Coloco a Arístides entre los usureros, a Epicteto entre los cortesanos y a Juan Jacobo Rousseau entre los doctores de la Sorbona. Me parece oír una gran carcajada y a cien voces gritar al unísono: ¡Qué fantaseador! Esta ambigua apariencia de fantasía que entraña dentro de sí buenas sensaciones morales es el *entusiasmo* y sin él nunca se ha logrado nada excelso en el mundo.»[28] En opinión de Kant el ejemplo de Rousseau haría buena la expresión platónica de «locura divina.»[29]

Lo que reconcilia a Kant con las entusiásticas paradojas de Rousseau era el arrojo, la independencia del pensar y el sentir, la voluntad de tender hacia lo «incondicionado» que le salía al encuentro a cada paso. Pues

[27] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro IX, *OC* I, p. 427.

[28] I. Kant, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, *Ak.* II, p. 267.

[29] Cf. Platón, *Fedro*, 256b y 265a.

Kant mismo, pese a su distanciamiento de toda rebelión contra los poderes establecidos, estaba animado por un fortísimo sentido de independencia. Muchas de las cosas que nos sorprenden de su manera de vivir, y que pueden llegar a parecernos extrañas o incluso extravagantes, se explican por este rasgo básico de su carácter: por el deseo de preservar su independencia en toda situación vital y bajo cualesquiera circunstancias. Y también su teoría ética incluye la independencia entre los supremos bienes morales. «En la sumisión no sólo hay algo extremadamente peligroso –dice en sus *Anotaciones en las «Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime»*–, sino también una cierta fealdad y una contradicción que indica al mismo tiempo su ilegitimidad. Un animal no es todavía un ser completo, porque no es consciente de sí mismo y no sabe nada de su propia existencia. Pero pretender que un hombre no deba precisar un alma, por decirlo así, que no deba tener una voluntad propia y que un alma ajena deba mover sus miembros, es una perversión y un absurdo. Semejante hombre sería algo así como el instrumento doméstico de algún otro. El hombre que padece tal dependencia deja de ser un hombre, pierde esa condición y no es sino la pertenencia o el accesorio de otro hombre.»[30] En esta convicción es donde Kant se encuentra con Rousseau y por ello puede saludarle como un libertador filosófico.

[30] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, p. 93.

2. Rousseau y la «antropología filosófica»

Kant no podía dedicar mayor elogio a la teoría de Rousseau que parangonarla con la obra de Newton: «Newton advirtió por vez primera orden y regularidad, unidos a una gran sencillez, allí donde antes no se hallaba sino caos y diversidad, y desde aquel momento los cometas trazan trayectorias geométricas. Rousseau descubrió por primera vez bajo esa diversidad adoptada por las configuraciones humanas la naturaleza profundamente escondida del hombre y la ley oculta que justifica una providencia merced a sus observaciones. Hasta entonces seguía siendo valida la objeción de Alfonso [X el Sabio] y de los maniqueos. Tras Newton y Rousseau Dios queda justificado, y en adelante la doctrina de Pope es cierta.»[31]

A primera vista, la comparación que Kant quiere trazar aquí puede parecer un poco extraña. Pues, ¿dónde cabe ubicar el elemento de la comparación? Rousseau nunca es presentado como un investigador empírico que pretendiera reducir la existencia y la vida de los hombres a leyes universales que cupiera formular y conocer con entera exactitud. El siglo XVIII tenía fe en la razón y en la ciencia, y veía en ambas «la fuerza suprema del hombre». Ese siglo estaba convencido de que sólo se requería un perfecto desarrollo del entendimiento y el cultivo de todas las fuerzas espirituales para transformar internamente a los hombres y dar lugar a una nueva humanidad más feliz. Sin embargo, Rousseau había roto con esta creencia, a la que había contrapuesto ese encendido discurso acusatorio contra las artes y las

[31] I. Kant, *ibíd.*, *Ak.* XX, p. 58.

ciencias que cobijó su primer *Discurso*. ¿Cómo es entonces posible que Kant, singularmente dotado para llevar a cabo las distinciones y delimitaciones más rigurosas, diera en comparar entre sí dos aportaciones tan dispares como las de Newton y Rousseau, además de considerar el concepto rousseauniano del estado de naturaleza como un «descubrimiento» científico?

Que el propio Rousseau opinaba y había buscado algo muy diferente, es algo de lo que puede convencernos su relato sobre la génesis del *Discurso sobre la desigualdad*. La imagen de la humanidad originaria que describe ahí no la encontró merced a un abstracto análisis conceptual, sino que se le apareció casi como una ensoñación onírica. Él cuenta cómo se le ocurrió la primera concepción de su obra mientras daba un largo paseo por los bosques de Saint-Germain: «Adentrado en el bosque buscaba y encontraba la imagen de los primeros tiempos cuya historia trazaba con orgullo; removía las pequeñas mentiras de los hombres, me atrevía a desnudar su naturaleza siguiendo la progresión de los tiempos y las cosas que la han desfigurado y, al comparar el hombre del hombre con el hombre natural, osaba mostrarles en su presunto perfeccionamiento la verdadera fuente de sus miserias.»[32]

Mas, ¿cuál es la razón de que Kant viera en esto algo más que una mera fantasmagoría, toda vez que había repudiado todo tipo de ensoñaciones visionarias e incluso había motejado burlonamente de «arquitectos que construían castillos en el aire»[33] a los metafísicos de su

[32] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro VIII, *OC* I, p. 388.

[33] Cf. I. Kant, *Sueños de un visionario esclarecidos por los sueños de la metafísica*, *Ak.* II, p. 342.

tiempo, cuando éstos pretendían elevarse por encima de la experiencia y sobrepasar sus principios? ¿Qué podría *él* sacar en limpio de la distinción rousseauniana entre «hombre de la naturaleza» y «hombre del hombre»? Kant no veía en esta distinción una descripción histórica del camino que la humanidad había recorrido ni tampoco una tesis histórico-evolutiva. Más bien vio en ella una contribución a la *crítica* ética y social: un divorcio entre los falsos valores y los auténticos. Y dio la bienvenida a este divorcio.

Lo que Kant apreció en Rousseau es que había sabido discernir mejor que nadie entre la máscara del hombre y su auténtico rostro. También al entender de Kant hay innumerables «bienes» aparentes de la cultura que no aportan nada al valor del hombre, sino que lo confunden y lo hacen más problemático cuando usurpan su lugar. Hay un sinfín de cosas que en el transcurso del tiempo el hombre ha tomado del exterior y hecho suyas, injertándolas dentro de sí a través de la cultura y de la tradición, siendo así que esto es contrario a su «verdadera» naturaleza, a su originario e idiosincrásico *destino*. Así pues, Kant nunca tomó el concepto de «hombre natural» en un sentido puramente físico o histórico, sino en un sentido ético y teleológico. Lo verdaderamente permanente en la naturaleza humana no es un *estado* que haya poseído en alguna ocasión antes de abandonarlo, sino aquello *para* lo que existe y aquello *hacia* lo que tiende. No es una constante del ser, sino del deber ser. Kant rinde honores al Rousseau ético que, tras todos los encubrimientos y disimulos, tras todas las máscaras que el hombre se ha procurado y ha portado en el transcurso de su historia, divisa al «verdadero hombre», esto es, reconoce y vindica su peculiar e inmutable tarea.

Kant quiere proseguir por esta senda que Rousseau ha iniciado y que él se propone culminar.

Sabemos que dicha tarea era el centro de su enseñanza académica en los años sesenta: «Como en la teoría de la virtud siempre examino histórica y filosóficamente aquello que *sucede* antes de mostrar lo que *debe suceder* –dice Kant en el *Anuncio de sus lecciones para el semestre de invierno 1765/66*–, explicitaré el método a través del cual hay que conocer al *hombre*, estudiando no sólo aquello que lo deforma por esas variaciones que le imprimen su estado contingente y que como tal casi siempre ha sido desconocido incluso por los filósofos, sino la *naturaleza* permanente del hombre y su peculiar lugar en la creación.»[34] Según Kant, los filósofos *empiristas* habrían malogrado esta tarea, al tomar su enseñanza de la experiencia y querer fundar el saber del hombre sobre la historia de su evolución anterior. Ellos sólo tienen ojos para lo variable y contingente, no para lo esencial y permanente. Para este elemento «esencial», que según Kant pivota sobre la naturaleza ética y no física del hombre, habría aguzado la vista Rousseau y por eso saluda su modo de ver como una nueva época en el pensamiento de la humanidad, como «un hermoso descubrimiento de nuestros tiempos», que a los antiguos les ha pasado desapercibido.[35]

Desde luego, para llevar a cabo su tarea, un pensador como Kant disponía de unos *instrumentos conceptuales* muy distintos de los que Rousseau tuvo a su alcance. Como discípulo de Newton, ciertamente tam-

[34] I. Kant, *Anuncio de sus lecciones para el semestre de invierno 1765/66*, *Ak.* II, p. 311.

[35] Cf. I. Kant, *ibíd.*, *Ak.* II, p. 312.

poco quería fundamentar la metafísica sobre la experiencia, pero quiso aferrarla al ámbito de la experiencia posible; exigía que por doquier se apoyara en *fenómenos* existentes y fiables, y llevó a cabo un riguroso análisis de estos fenómenos. «Todavía no ha llegado el momento –asegura Kant en 1763 en su *Indagación sobre la claridad de los principios de la teología natural y de la moral*– de proceder sintéticamente en la metafísica; sólo cuando el análisis nos haya proporcionado conceptos comprendidos clara y pormenorizadamente podrá la síntesis subordinar los conocimientos más simples a aquellos que se relacionan entre sí, como en las matemáticas.»[36]

A partir de esta primordial convicción metodológica Kant no puede seguir los pasos de Rousseau allí donde éste avanza de un modo puramente *constructivo* y trata al presunto «estado de naturaleza» como un *hecho* cierto del que cabe extraer consecuencias. La metafísica no puede apoyarse sobre hechos imaginados o hipótesis ficticias, ha de comenzar con lo dado, con lo empíricamente garantizado. Y lo que nos es dado en este contexto es el hombre civilizado, no el salvaje rousseauniano que vaga solitario por los bosques. Así pues, Kant, sin perder de vista el valor del *problema* que ha planteado Rousseau, tiene que volver del revés el método de su consideración. «Rousseau –escribe Kant– procede sintéticamente y comienza por el hombre natural, yo procedo analíticamente y comienzo por el hombre civilizado.»[37]

[36] I. Kant, *Indagación sobre la claridad de los principios en la teología natural y en la moral*, *Ak.* II, p. 290.

[37] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, p. 14.

Este punto de partida se hace indispensable porque en el concepto de «hombre» lo civilizado no constituye un rasgo secundario o fortuito, sino que designa su naturaleza esencial, su carácter específico. Quien quiera estudiar la animalidad ha de partir del estado salvaje, pero quien quiera conocer al hombre ha de considerar su fuerza creadora y sus logros creativos, es decir, su cultura.[38]

Pero, si el filósofo moral ha de admitir el «hecho de la cultura» y tomarlo como punto de partida –tal como en su teoría del conocimiento Kant partió del «hecho» de la matemática y de la ciencia natural matemática–, esto no significa que se suprima la *crítica* de este hecho. También aquí quiere y tiene que distinguir lo contingente de lo necesario, y en esta diferenciación ve Kant la tarea más importante de la filosofía. «Si hay alguna ciencia que el hombre necesite realmente –observa Kant imbuido de la alta misión del pensador crítico–, es aquella que le enseña a ocupar convenientemente el lugar que le corresponde al hombre en la creación, aquella ciencia a partir de la cual puede aprender lo que ha de ser para ser hombre. Suponiendo que, por encima o por debajo suyo, haya trabado conocimiento con engañosas seducciones que inadvertidamente le hayan apartado de su lugar específico, esta enseñanza le retrotraerá nuevamente al lugar del hombre y, por ínfimo o imperfecto que pueda considerarse, será todo lo bueno que hace

[38] «Si se quiere estudiar la animalidad hay que indagar el estado salvaje; si se quiere estudiar todo cuanto la humanidad tiene de peculiar, hay que atenerse al estado civilizado, en donde se desarrolla todo lo embrionario» (I. Kant, *Reflexión 1260*, *Ak.* XV, p. 555).

falta para el puesto designado, al ser justamente lo que debe ser.»[39]

El «puesto designado» para el hombre no se encuentra, según Kant, únicamente en la naturaleza, habida cuenta de que el hombre debe elevarse por encima de sí, por encima de toda vida meramente vegetativa o animal. Pero todavía menos se encuentra más allá de la naturaleza, en algo ulterior y transcendente. El hombre no debe buscar la regla por antonomasia de su existencia y de su conducta ni por debajo ni por encima de sí; debe tomarla de sí mismo y configurarse con arreglo a las decisiones libres de su propia voluntad. Para esto necesita al mismo tiempo de la *vida* en sociedad y de la *libertad* interna frente a ella, de lo que la sociedad establece como norma y de la crítica de sus convenciones. «Rousseau –aclara todavía Kant tras el balance de su sistema crítico en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*– no andaba tan desencaminado al encontrar preferible el estado del salvaje, siempre y cuando no se tenga en cuenta la última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y la ciencia somos extraordinariamente *cultos*. Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Mientras los Estados apliquen todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo así continuamente el lento esfuerzo de formar interiormente a sus ciudadanos, no cabe aguardar nada de esta índole, por-

[39] I. Kant, *Anotaciones en las «Observaciones acerca de lo bello y lo sublime»*, *Ak.* XX, p. 45.

que para ello se requiere una vasta trasformación interna de cada comunidad en orden a la formación de sus ciudadanos. Mas todo bien que no esté injertado en una intención moralmente buena no es más que pura apariencia y deslumbrante miseria.»[40]

Al proseguir así la idea fundamental de Rousseau, Kant la libera de una ambigüedad que desde siempre ha dificultado su comprensión y que todavía hoy la tergiversa. En Rousseau nunca queda del todo claro hasta qué punto su concepto de «estado de naturaleza» es una idea y hasta qué punto es una «experiencia». Oscila continuamente entre una concepción fáctica y una concepción puramente ideal del mismo. En el prefacio a su *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* pone un especial énfasis en aclarar que parte de un estado de la humanidad que ya no existe, que quizá no haya existido nunca y que probablemente nunca existirá, pero que no obstante hemos de suponer para juzgar correctamente nuestro estado actual. Sin embargo, Rousseau no siempre se ha expresado así. A menudo entremezcló su papel como educador, como crítico social y como filósofo moral con el papel de historiador. «Oh hombre, de cualquier comarca que seas –escribe–, cualesquiera que sean tus opiniones, escucha: he aquí tu historia, tal como he creído leerla, no en los libros de tus semejantes, que son mentirosos, sino en la naturaleza,

[40] I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, *Ak.* VIII, p. 26; este opúsculo se halla incluido en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, edición castellana de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 111.

que no miente jamás.»[41] Y también en la última retrospectiva sobre el conjunto de su obra, que Rousseau brinda en su *Rousseau juez de Jean-Jacques*, reitera esta manera de ver las cosas, al decir de sí mismo que es el primer «historiador veraz de la naturaleza humana.»[42]

Kant nunca atribuyó *este* aprecio a la teoría de Rousseau; desde un principio era un crítico muy agudo como para no ver la oposición entre «verdades de razón» éticas y «verdades de hecho» históricas.[43] Así aplica a la obra de Rousseau lo que llamó «análisis del pensamiento» y que él mismo compara en la *Crítica de la razón práctica* con el análisis del químico.[44] Quien introdujo la antropología en las universidades alemanas e impartió durante decenios lecciones sobre esa materia, tenía demasiada experiencia en este ámbito como para dejarse guiar por Rousseau. Kant se negó a plantear hipótesis sobre el estado originario de la humanidad. La única vez que se aventuró en esa dirección –en el opúsculo sobre el *Probable inicio de la historia humana*–, precisa expresamente que con ello no enuncia una teoría estricta-

[41] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, *OC* III, p. 132.

[42] Literalmente dice: «entre todos los autores que he leído para mí era el único que oficiaba como pintor de la naturaleza humana e historiador del corazón humano»; cf. J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, Primer Diálogo, *OC* I, p. 728.

[43] La distinción entre «verdades de razón» y «verdades de hecho» se remonta hasta Leibniz, quien la formuló en su *Teodicea* y en su *Monadología* (cf. G. Leibniz, *Los escritos filosóficos*, ed. Gerhard, vol. VI, pp. 404 y 612.

[44] Cf. I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, *Ak.* V, 92; edición castellana de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 190.

mente científica, sino que sólo se trata de «un viaje de placer» emprendido por la imaginación acompañada de la razón.[45] Pero en las propias tesis de Rousseau él distingue estrictamente entre lo «histórico» y lo «racional», y cuando él acepta esto último no lo hace desde el punto de vista de la razón teórica, sino de la razón práctica, cuyos criterios adopta para enjuiciarlo. Para él Rousseau fue y siguió siendo siempre el autor que le llevó al ámbito de la ética tras despertarle del «sueño dogmático»,[46] quien le enfrentó a nuevas preguntas y le incitó a buscar nuevas soluciones.

3. Derecho y Estado

La interpretación kantiana, con arreglo a la cual el propósito de Rousseau no habría sido el de invitar al hombre a retornar al estado de naturaleza, sino más bien el de invitarle a lanzar una mirada *retrospectiva* sobre dicho estado para hacernos cobrar conciencia de los errores y flaquezas de la sociedad y de sus convenciones, viene a encontrar su mejor confirmación en las teorías rousseaunianas relativas al derecho y al Estado. Los críticos de Rousseau que sólo ven en él al visionario romántico nunca hacen justicia a esta parte de su pensamiento, a la que consideran como una incoherencia incomprensible

[45] Cf. I. Kant, *Probable inicio de la historia humana*, *Ak.* VIII, 109 *ss.*; opúsculo incluido en *¿Qué es la Ilustración? op. cit.*, pp. 157 *ss.*

[46] En sus *Prolegómenos* Kant afirma que Hume le despertó del sueño dogmático y dio una nueva orientación a su filosofía especulativa; cf. *Ak.* IV, p. 260.

y un abandono de la tesis fundamental del propio Rousseau, quien en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad* había declarado la guerra a la sociedad y la había hecho responsable de todos los males de la humanidad, para luego redactar las leyes de esa misma sociedad en el *Contrato social*, siendo así que tales leyes vinculan estrechamente al individuo con la comunidad y le imponen una serie de obligaciones mucho más estrictas que las anteriores.

Sin embargo, contra estos reproches, que no dejaron de darse mientras vivía, protestó expresamente el propio Rousseau en ese examen introspectivo de su vida y de su obra que acometió al final de sus días con el escrito titulado *Rousseau juez de Jean-Jacques*. Allí aclara que tampoco en sus primeros textos tuvo nunca la intención de querer trastocar la rueda de la historia devolviendo nuevamente al hombre a su punto de partida. «La naturaleza humana no retrocede»: el hombre no puede invertir a su capricho la dirección del camino que ha transitado, sólo puede caminar hacia delante, no hacia atrás.[47] Las heridas que la sociedad actual ha infligido a la humanidad no pueden curarse destruyendo sin más el instrumento que las ha causado. Hemos de mirar más lejos: no hemos de dar con el instrumento, sino con la mano que lo ha utilizado. La culpa no le corresponde a la forma del vínculo social en cuanto tal, sino más bien a la *voluntad* que anima ese vínculo. Mientras esa voluntad se halle al servicio de individuos o grupos aislados

[47] «Mas la naturaleza humana no retrocede y nunca se remonta hasta los tiempos de inocencia e igualdad una vez que se ha distanciado» (*Rousseau juez de Jean-Jacques*, *OC* I, p. 935).

que a través del poder y la riqueza hayan alcanzado una posición privilegiada se convertirá en la fuente de todo mal, en el promotor y patrocinador de todo sufrimiento y de toda injusticia que los hombres puedan infligirse mutuamente.

Pero éste no es en modo alguno el destino natural de la voluntad política, sino más bien su ruina. También el Estado tiene su «naturaleza», que Rousseau se propone restaurar, si bien esta naturaleza no consiste en un *estado* originario, sino en una *tarea* originaria. Este cometido es la administración del derecho y la instauración de la justicia. En su teoría política Rousseau fue al comienzo un devoto de Platón: la *República* platónica fue desde siempre uno de sus libros predilectos.[48] Aun cuando como eudemonista se esforzó apasionadamente por hacer aflorar la dicha de la humanidad, con el tiempo hubo de reconocer cada vez con más claridad que tal esfuerzo era vano si antes no se garantizaban los «derechos de la humanidad». Esta convicción se vio reforzada y ahondada cuando, durante su época como secretario en la embajada de Venecia, Rousseau pudo ver cómo se gestionaban los asuntos políticos y diplomáticos bajo el antiguo régimen. Y en esta empresa tan sustantiva como ardua no se dejó arrebatar, como en sus primeros escritos, por la exaltación del entusiasmo y el éxtasis del sentimiento. Durante treinta o cuarenta años llevó con-

[48] En el *Emilio* leemos lo siguiente: «¿Queréis haceros una idea de la educación pública? Leed la *República* de Platón. Ésta no es en absoluto una obra política, como la creen quienes juzgan los libros únicamente por sus títulos. Es el más bello tratado sobre la educación que se haya hecho jamás» (*OC* IV, p. 250). Cf. *Confesiones*, *OC* I, p. 357.

sigo el borrador de sus *Instituciones políticas*, del que ni siquiera habló a los amigos más cercanos, como Diderot. Advirtió la extrema dificultad de la tarea que había emprendido y era consciente de la responsabilidad que asumía. «Me di cuenta –declara en sus *Confesiones*– que todo dependía radicalmente de la política y que, fuese cual fuera el modo que se adoptase, ningún pueblo sería nunca otra cosa que lo que la naturaleza de su gobierno le hiciera ser.»[49] En este punto había de colocarse la palanca. El sueño de la felicidad humana se desvanece, si no se logra hacer imperar la justicia entre los hombres.

Cuando Rousseau examina las formas efectivas de una «filosofía política», las encuentra todas insuficientes y sin fundamento. A su modo de ver, sólo Platón supo ver el verdadero problema, mientras que todos cuantos le han sucedido lo ignoran o al menos lo tergiversan. La doctrina aristotélica que hacía del hombre un ser social «por naturaleza», un *animal político*, es desechada por Rousseau.[50] Él no cree en ese «instinto social» sobre el que pretendían fundar la sociedad los teóricos de los

[49] J.-J. Rousseau, *Confesiones*, Libro IX, *OC* I, p. 404.

[50] Schopenhauer resume muy bien esta postura de Rousseau: «Alguna vez se ha planteado la cuestión de cómo se comportarían dos hombres, que hubieran crecido cada uno por su lado y en total aislamiento, al encontrarse por primera vez en un desierto. Hobbes, Pufendorf y Rousseau han brindado respuestas bien dispares al respecto. Pufendorf creía que se mostrarían mutuamente complacientes; Hobbes por el contrario se los imaginaba hostiles; Rousseau entendía que pasarían de largo sin decir una palabra» (*Parerga y Paralipomena*, «A propósito de la ética» § 117, ZA vol. IX, p. 249; texto contenido en *Los designios del destino*, edición castellana de Roberto R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994, p. 97).

siglos XVII y XVIII. En este sentido impugna tanto la doctrina de Grocio como la teoría de Diderot y los enciclopedistas. No es la naturaleza física del hombre ni alguna necesidad inserta en él originariamente lo que le impulsa hacia sus semejantes. Por naturaleza el hombre sólo conoce *un* impulso: el impulso de preservar su existencia. A este anhelo radical del «conservarse a uno mismo» ha de renunciar el hombre tan pronto como se inscribe en la comunidad. Ahora ha dejado atrás su *independencia natural* y el paraíso perdido de tal independencia nunca le puede ser restituido una vez que se ha dado ese primer paso. Nunca se vuelve a encontrar a sí mismo, al hallarse sumido en miles de exigencias y demandas que le son impuestas desde el exterior. Por eso el hombre independiente cuyo retrato brinda Rousseau en sus primeros ensayos políticos nunca se someterá de buen grado al yugo de la sociedad. Descubrirá muy pronto la carencia fundamental, el principal sofisma inherente a todas las «justificaciones jurídicas» que la teoría filosófica ha inventado para la sociedad civil.[51]

Ahora bien, si renunciamos a la idea de un impulso social originario que uniría a los hombres entre sí, sólo parece quedar esa teoría del Estado defendida entre los modernos por Hobbes con gran agudeza y resolución. En lugar de considerar que la sociedad se debe a un

[51] Este punto de vista queda explicitado con especial claridad en la primera versión del *Contrato social* publicada por Vaughan; cf. *The Political Writings of Jean-Jacques Rousseau* [*Los escritos políticos de Rousseau*], Cambridge University Press, 1915, vol. I, pp. 449 *ss.* Cf. *OC* III, p. 284 *ss.* Acaba de aparecer una traducción castellana del denominado *Manuscrito de Ginebra* que ha recogido José Rubio Carracedo en Rousseau, *Escritos políticos*, Trotta, Madrid, 2006.

impulso basado en la «simpatía», hemos de verla como el producto del mero impulso de dominación. Se fundamenta en el poder y sólo puede conservarse gracias a él. Rousseau lleva tan lejos su impugnación de Grocio y los enciclopedistas que incluso invoca a Hobbes como un aliado. Durante un momento ve en Hobbes al gran político *realista* y en cuanto tal lo prefiere a todos aquellos que han descrito a la sociedad humana con tintes más optimistas. En un pasaje del citado borrador no duda en considerarlo uno de los más grandes filósofos y un genio sin par. «Si la sociedad general sólo existiera en los sistemas de los filósofos –argumenta–, entonces sería un ser moral que tendría cualidades propias y distintas de las de los seres particulares que la constituyen. Habría una lengua universal que la naturaleza aprendería de todos los hombres y que sería el primer instrumento de su mutua comunicación. Existiría una especie de *sensorio común* que serviría a la correspondencia de todas las partes; el bien o el mal público no será solamente la suma de los bienes o males particulares como en una simple agregación, sino que residiría en la relación que les une.»[52]

Mas esta «relación universal», esta «voluntad general», no se deja mostrar como un *hecho* empíricamente dado y por eso Rousseau le da la razón al empírico Hobbes cuando lo niega, aun cuando impugne todas las consecuencias que viene a colegir de semejante negación Hobbes en cuanto *moralista*. El devoto admirador de Platón que fue Rousseau reconoce en la teoría hobbe-

[52] J.-J. Rousseau, *Del contrato social, o ensayo sobre la forma de república (Primera versión); Manuscrito de Ginebra*, *OC* III, p. 284.

siana del poder estatal la doctrina desarrollada por Trasímaco en el primer libro de la *República* platónica.[53] Y en virtud de esta coincidencia considera la teoría de Hobbes como un resurgimiento de la antigua sofística, la cual destruye el derecho, en vez de fundamentarlo.[54]

Pero, ¿qué nos queda, una vez desechada la visión idílica de un impulso social originariamente arraigado en el hombre y después de calificar el relato hobbesiano de la «guerra de todos contra todos»[55] como una paradójica exageración caricaturesca? ¿Sobre qué cabe cimentar la sociedad tras desestimar ambas hipótesis como meros engendros especulativos? ¿Cuál es la verdadera naturaleza del «vínculo social» que todavía no nos ha revelado ninguna teoría política? En la primera versión del *Contrato social* cabe advertir que *esta* pregunta es la que alentó la concepción de su obra.[56] Y la respuesta que le da abre un camino nuevo y original.[57]

[53] Cf. Platón, *República*, 336b-354c, especialmente 343c.

[54] Cf. J.-J. Rousseau, *Que el estado de guerra surge del estado social*, *OC* III, p. 611.

[55] Cf. T. Hobbes, *Del ciudadano*, I, p. 12.

[56] Cf. J.-J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, Libro I, cap. 5 «Falsas nociones del vínculo social», *OC* III, pp. 297-303.

[57] «El postulado de la igualdad de los hombres lo contradecían constantemente los hechos de la historia y de la sociedad humana. La teoría de la libertad natural y de los derechos naturales se enfrentó en todo tiempo a esta flagrante contradicción. "El hombre nace libre y en todas partes está encadenado", dice Rousseau al principio de su *Contrato social*. "¿Cómo se ha producido este cambio? No lo sé. ¿Qué es lo que puede legitimarlo? Esta cuestión creo que puedo resolverla." Para responder a esta pregunta el propio Rousseau tuvo que elaborar una teoría sumamente complicada. Tuvo que seguir un largo camino que lo condujo desde su primera actitud negativa de la sociedad

Uno de los rasgos más notables y más frecuentemente incomprendido de la teoría de Rousseau es el hecho de que, quien es el paladín del sentimiento y de «los derechos del corazón», en su doctrina del derecho y del Estado niegue con tanta resolución el primado del sentimiento. Para el derecho y el Estado ha de buscar otro fundamento, pues para él se trata de *construcciones de la voluntad* y por ello se hallan sometidas a una ley peculiar, a una legitimidad *sui generis*. A la naturaleza del Estado no le corresponde fusionar unitariamente los sentimientos, sino unificar los actos de la voluntad y referirlos a un objetivo común. Dicha tarea sólo es cumplida por el Estado cuando logra realmente esa unificación, es decir, cuando esa exigencia que plantea al particular es vista por éste como expresión de la voluntad colectiva. Así pues, el auténtico «vínculo social» no consiste, según Rousseau, en que ciertos individuos o grupos determinados se vean llamados a enseñorearse sobre otros, pues tal cosa nos retrotrae siempre a la peor de las esclavitudes, por muy refinadas y civilizadas que fueran las formas de aplicar ese gobierno. Esa esclavitud sólo desaparece cuando la ley en cuanto tal asume la guía y la dirección, de suerte que en el trato mutuo el uno no se somete al otro, sino que, en lugar de semejante servidumbre y obediencia, se da un sometimiento colectivo bajo la ley.

Este entusiasmo por la ley como «voz universal» atraviesa todos los escritos y borradores políticos de Rousseau. En su artículo sobre *Economía política* se pre-

humana a un principio nuevo, positivo y constructivo» (E. Cassirer, *El mito del Estado*, FCE, México, 1947, p. 127).

gunta: «¿Cómo puede lograrse que obedezcan y que nadie mande, que sirvan sin tener ningún amo; tanto más libres cuanto que, bajo una sujeción aparente, nadie pierde de su libertad sino lo que puede perjudicar a otro? Estos prodigios son obra de la ley. Sólo a la ley deben los hombres la justicia y la libertad. A ese saludable órgano de la libertad de todos que restablece en el derecho la igualdad natural entre los hombres. A esa voz celestial que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y que le enseña a actuar según las máximas de su propio juicio, así como a no estar en contradicción consigo mismo.»[58]

Ahí es donde nos encontramos por vez primera, según Rousseau, con el verdadero concepto de «vínculo social». Pues este vínculo no debe asociar entre sí cosas inertes, sino sujetos que actúan libremente; por tanto, no puede tratarse de algo que sea impuesto desde fuera a la voluntad de estos sujetos, sino que ha de verse creado y constituido por ellos. Esto invalida todas las teorías que buscan retrotraer el «contrato social» a un contrato de sometimiento, a un *pacto de sujeción*. Ya consideremos como origen de tal contrato de sujeción un convenio entre gobernantes y súbditos, con Hobbes, o un avasallamiento efectivo fruto de una conquista, con Gracio, la principal objeción sigue siendo la misma. Pues de este modo siempre podría surgir una unión de hecho, mas nunca una de derecho. «Siempre mediará una enorme diferencia –aduce Rousseau– entre someter a una multitud y regir una sociedad. Allí donde unos cuantos

[58] J.-J. Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, *OC* III, p. 248.

hombres dispersos se ven sucesivamente sojuzgados a uno sólo, al margen de lo numerosos que puedan ser, yo no veo sino un amo y esclavos, en modo alguno un pueblo y su jefe. Se trata, si se quiere, de un agregación, mas no de una asociación: no hay ahí ni bien público ni cuerpo político.»[59]

Cómo debieron de impresionar a Kant estos asertos es algo que no necesita una prolija explicación. Su eco resuena en las afirmaciones capitales de la ética kantiana. La «ley básica de la razón pura práctica», «obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal»,[60] coincide con lo que Rousseau consideró el principio fundamental de cualquier orden social «legítimo». Cabe añadir que Rousseau no sólo determinó los contenidos y la sistematización de la fundamentación ética kantiana, sino también su lenguaje e incluso su estilo.

Esto se pone particularmente de relieve en esa conspicua segunda formulación del «imperativo categórico» que Kant brinda en su *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*: «Obra de tal modo que utilices a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio.»[61] Si en la primera expresión del imperativo categórico, que pone el acento sobre la

[59] J.-J. Rousseau, *Del Contrato social*, *OC* III, p. 359.

[60] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, *Ak.* V, p. 30; edición castellana de Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 97.

[61] I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Ak. IV, p. 429; edición castellana de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2002, p. 116.

«legislación universal», reconocemos al Rousseau politólogo, al filósofo de la *voluntad general*, en la segunda nos encontramos con el pensamiento fundamental del Rousseau educador. En el núcleo de la teoría educativa rousseauniana se halla la exigencia de educar al pupilo para sí mismo, no para otros. El alumno debe ser formado como un hombre *natural*, no como un hombre *artificial*. Por eso no deben inculcársele demandas que sólo dimanan de la artificiosa estructura convencional de la sociedad actual. En lugar de constreñirle al entramado de tales convenciones, debemos despertar en él el sentimiento de su independencia; en vez de hacerle solícito a los fines ajenos, debe enseñársele a pensarse como un fin absoluto y a obrar conforme a ese pensamiento. Sólo cuando deviene internamente libre en este sentido, debe ingresar en la sociedad, y sólo entonces podrá contribuir cabalmente a ella, ya que sólo quien es libre es un «ciudadano» auténtico. Éste el tema que atraviesa el *Emilio* y ésta es la máxima que Rousseau hace decir a la Sra. de Wollmar en las últimas páginas de *La nueva Eloísa*: «El hombre es un ser demasiado noble para deber servir simplemente de instrumento a otros, y no puede empleársele de ninguna manera en lo que a uno le convenga, sin consultar al mismo tiempo lo que le conviene a él mismo. Nunca está permitido deteriorar un alma humana en beneficio de otras.»[62]

Pero también aquí Kant, ateniéndose al contenido del pensamiento de Rousseau, consuma un cambio significativo en su *fundamentación metódica*, librándola

[62] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Quinta Parte, Carta 2; *OC* II, p. 536.

con ello de la ambigüedad de que adolece en la propia presentación de Rousseau. A éste se le ha reprochado con razón que titulase a su principal obra política *Del contrato social*, en vez de haberla titulado más neutramente, como barajó en un principio, *De la sociedad civil*.[63] Pues la expresión del *contrato* social suele asociarse a través de una centenaria tradición iusnaturalista con muchos aspectos secundarios que no tienen nada que ver con la auténtica tarea que acometió Rousseau. Evoca la idea de un *comienzo* temporal de la sociedad, de un acto puntual merced al cual ella misma se habría convocado a la existencia. Ciertamente, el propio Rousseau recalcó que él no se interesaba por ese comienzo, sino por el «principio» de la sociedad, puesto que no quiso plantear una pregunta histórica, sino una cuestión de filosofía jurídica.

En este sentido delimitó con mucha precisión las fronteras entre su propia tarea y la de los sociólogos empíricos. Al propio Montesquieu le reprocha que no se remontase a los principios del derecho y se conformara con una comparación descriptiva de las formas jurídicas existentes.[64] Pero éste no es el sentido en que Rousseau comprende el *espíritu de las leyes*.[65] «Hay mil maneras de

[63] Cf. el prólogo de Vaughan a su edición ya citada de los *Escritos políticos de Rousseau*, vol. I, p. 22.

[64] «El único capaz de crear esta gran e inútil ciencia hubiera sido Montesquieu. Pero él no se molestó en tratar los principios del derecho político; se contentó con tratar el derecho positivo de los gobiernos establecidos, y nada en el mundo es más diferente que esos dos estudios» (Rousseau, *Emilio, o de la educación*, *OC* IV, p. 836).

[65] Cf. J.-J. Rousseau, *Discurso sobre economía política*, *OC* III, pp. 250 y 263.

agrupar a los hombres –dice en la primera versión del *Contrato social*–, pero sólo hay una de unirlos. Por eso en esta obra sólo doy un método para la formación de las sociedades políticas, aun cuando en la multitud de agregaciones que existen actualmente acaso no haya dos que se hayan formado de la misma manera y ninguna que lo haya sido según la que yo establezco. Pero yo indago el derecho y la razón sin discutir con los hechos.»[66] Mas este desistimiento de Rousseau no ha impedido que la escuela histórica del derecho haya visto el contrato social como un hecho histórico, criticándolo y desestimándolo como tal, sin que incluso hoy no haya entre sus críticos unanimidad alguna sobre este punto.[67] De hecho, las expresiones de Rousseau no son muy rigurosas en distintos lugares y dan lugar a diferentes interpretaciones.

Bien al contrario, Kant sabía dotar a su pensamiento de un sentido *unívoco* y expresarlo claramente sin ambigüedades. Al igual que en su teoría del conocimiento, también en su filosofía del derecho separa con todo rigor la cuestión del *quid juris* de la del *quid factis*. La facticidad del contrato social no sólo le parece una cuestión insignificante, sino asimismo imposible de verificar, sin que su *sentido* quede suprimido o puesto en cuestión por ello. «El acto merced al cual el pueblo mismo se constituye en un Estado –escribe en su *Metafísica de las costumbres*–, propiamente sólo la idea de dicho acto como lo único conforme a lo cual cabe pensar su

[66] J.-J. Rousseau, *Manuscrito de Ginebra*, *OC* III, p. 297.

[67] Cf. F. Heymann, *La filosofía social de Jean-Jacques Rousseau*, Leipzig, 1898, pp. 57 *ss*.

legitimidad, es el *contrato originario*, según el cual todos (*omnes et singuli*) abandonan su libertad externa, para recobrarla de inmediato como miembros de una comunidad, es decir, del pueblo considerado como Estado (*universi*).»[68] Con respecto a tal contrato, «en modo alguno es preciso suponer que se trata de un *hecho* (incluso no es posible suponer tal cosa); se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, una indudable realidad práctica, a saber, la de obligar a todo legislador a que promulgue sus leyes como si éstas *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo y cada súbdito, en tanto que quiera ser ciudadano, como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal. Pues ahí se halla la piedra de toque de la legitimidad de cualquier ley pública.»[69] Con ello Kant consuma en el concepto de contrato social el mismo giro metodológico que aplicó a la noción rousseauniana de «estado de naturaleza». Ambos dejaron de ser una «experiencia» para trasformarse en una «idea», creyendo que con ello no les quitaba nada de su valor, sino que por el contrario ese valor quedaba mejor fundamentado y asegurado en sentido estricto.

4. El problema del optimismo

En el año 1755 Voltaire, en su poema didáctico sobre el terremoto de Lisboa, atacó con enorme dureza el siste-

[68] I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, *Ak.* VI, p. 315.

[69] I. Kant, *Teoría y práctica*, *Ak.* VIII, p. 297; opúsculo incluido en *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 216.

ma del optimismo filosófico.[70] Los argumentos leibnizianos en pro del «mejor de los mundos posibles» conservaban aún todo su vigor en la primera mitad del siglo XVIII y gozaban de una vasta difusión gracias al *Ensayo sobre el hombre* de Pope. Sin embargo, ahora Voltaire utiliza todo su arsenal dialéctico y retórico contra ese aserto de Pope según el cual «todo está bien». Voltaire aduce que sólo una filosofía abstracta y apartada de la realidad, empeñada en escamotear artificiosamente el sufrimiento del mundo, puede dar por bueno semejante aserto, que sólo puede verse defendido mediante argumentos sofísticos:[71] «¡Eterno mantenimiento de dolores inútiles! / Filósofos equivocados que exclaman: "todo esta bien" / Acudid, contemplad esas espantosas ruinas, / Esos restos, esos jirones, esas desventuradas cenizas, /

[70] Posteriormente Schopenhauer tomará el testigo de la feroz crítica volteriana del optimismo filosófico: «No puedo abstenerme de decir que a mí el *optimismo* se me antoja el discurso atolondrado de alguien bajo cuya plana frente no se cobijan nada más que palabras y no sólo es un modo de pensar absurdo, sino auténticamente *inicuo*, un amargo escarnio sobre el anónimo sufrimiento de la humanidad» (*El mundo como voluntad y representación*, vol. I, pp. 384-385; edición castellana de Roberto R. Aramayo, FCE, Madrid, 2003, vol. I, p. 423).

[71] Schopenhauer insistirá en el carácter sofístico de los argumentos leibnizianos: «Volviendo a Leibniz, yo no puedo atribuir a su *Teodicea*, en cuanto metódico y vasto despliegue del optimismo, ningún otro mérito salvo el de haber dado pie al inmortal *Cándido* del gran Voltaire. Sin embargo, a los argumentos palmariamente sofísticos de Leibniz respecto a que este mundo es el mejor entre los posibles, todavía cabe contraponer seria y honradamente la prueba de que es el *peor* entre los posibles» (*El mundo como voluntad y representación*, vol. II, p. 669; edición castellana de Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, vol. II, pp. 564-565).

Esas mujeres, esos niños amontonados unos sobre otros, / Bajo esos mármoles rotos y dispersos; / ¿Diréis que todo eso es el efecto de leyes eternas / Que condicionan la elección de un Dios libre y bueno? / No, dejad de presentad ante mi agitado corazón / Esas leyes inmutables de la necesidad, / Esa cadena de cuerpos, de espíritus y de mundos / ¡Oh, sabios soñadores! ¡Oh, profundas quimeras! / Dios tiene la cadena en su mano y no está encadenado en absoluto. / Por su bienhechora elección todo está determinado. / Él es libre, es justo, no es implacable. ¿Por qué sufrimos entonces bajo un señor tan equitativo?»[72]

Resulta curioso que Rousseau aceptara este desafío, ya que nunca se consideró a sí mismo como un «filósofo». Al igual que Leibniz frente a Bayle,[73] Rousseau decide erigirse en defensor de la providencia frente a Voltaire. El 18 de agosto de 1756 responde al poema de Voltaire con una carta donde Rousseau explica que no le corresponde a un pensador acrecentar los males padecidos por la humanidad merced a su horripilante descripción, condenándonos con ello a una cabal desesperanza. «Ese optimismo que vos encontráis tan cruel, me con-

[72] Voltaire, *Obras completas*, ed. Moland, París, 1877-1885, vol. IX, pp. 470 y 472 *ss.*

[73] En el artículo «Rorarius» de su *Diccionario histórico y crítico*, Pierre Bayle criticó la teoría leibniziana de la armonía preestablecida y Leibniz le contestó con sus «Aclaraciones de las dificultades encontradas por Bayle en el nuevo sistema de la unión entre alma y cuerpo», fechado en 1698. Leibniz también polemizó con otros temas del *Diccionario* de Bayle en su correspondencia con la princesa Sofía Carlota y, a la muerte de ésta, esos materiales darían lugar a su *Teodicea*, publicada en 1710.

suela sin embargo en esos mismos dolores que vos me pintáis como insoportables. El poema de Pope dulcifica mis males y me incita a la paciencia, el vuestro agría mis penas, me azuza al murmullo y, despojándome de todo, salvo una vacilante esperanza, me condena a la desesperación. En esta extraña oposición que reina entre lo que vos probáis y lo que yo compruebo, calmad la perplejidad que me invade y decidme quién se engaña, el sentimiento o la razón.»[74] Con estas líneas Rousseau reconoce que su optimismo no es fruto del pensamiento filosófico y que por ello no podría defenderlo con argumentos lógicos. Sin embargo, declara que ese optimismo se halla tan necesariamente ligado con todo cuanto cree y tan profundamente enraizado en su ser, que no podría renegar de él sin renunciar a ser él mismo. «Todas las sutilezas de la metafísica podrán agriar mis dolores, mas no quebrantarán en modo alguno mi fe en la inmortalidad del alma y una providencia bienhechora. Yo la siento, la creo, la quiero, la espero y la defenderé hasta mi último suspiro.»[75]

También Kant, como todos los pensadores del siglo XVIII, experimentó este conflicto interno frente al problema de la teodicea; él también hubo de recorrer un largo camino antes de poder adoptar una posición segura en esta cuestión entre Voltaire y Rousseau. En su descripción del terremoto de Lisboa, publicada en 1756, Kant escribe que «incluso los terribles instrumentos que

[74] J.-J. Rousseau, *CC* IV, p. 38; cf. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, Plaza y Valdés, Madrid, Colección *Theoria cum Praxi*, Serie Clasica/textos 1, 2006, p. 85.

[75] J.-J. Rousseau, *CC* IV, p. 50; cf. *Cartas morales...*, *ibíd.*, p. 103.

afligen al género humano, como temblores terrestres, furiosos maremotos y volcanes en erupción, hacen pensar al hombre», dado que «han sido implantados por Dios en la naturaleza como una recta consecuencia de leyes inmutables.»[76] El *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo*, que Kant publicó tres años después, tampoco abandona todavía los cauces de la escuela filosófica de Leibniz y Wolff. Kant sostiene allí que la tesis según la cual «este mundo es el mejor de los posibles» puede afirmarse con una certeza cuando menos mayor a la de sus oponentes. «Si alguien pretendiera sostener que la suprema sabiduría haya podido preferir lo peor a lo mejor o que el sumo bien contuviera un bien más pequeño en vez de uno mayor, yo no proseguiría la polémica. Se hace un mal uso de la filosofía, cuando se la utiliza para poner del revés los principios de la sana razón y se la honra poco cuando, para desbaratar esas tentativas, se considera preciso emplear sus armas.»[77] Pero como filósofo *crítico* Kant no podía seguir expresándose de este modo. Pues en cuanto tal había declarado nulo el apelar al «entendimiento común» en lo tocante a las cuestiones metafísicas y se había negado a justificar los juicios del entendimiento «especulativo» ante el foro del denominado «sentido común.»[78]

[76] I. Kant, *Acontecimientos sísmicos*, Ak. I, p. 431.

[77] Cf. *Ensayo sobre algunas consideraciones acerca del optimismo*, *Ak.* II, p. 33.

[78] En sus *Prolegómenos* Kant descalifica el socorrido expediente de apelar al sentido común, como si se tratara de un oráculo, cuando ya no se sabe alegar nada inteligente con lo que rebatir los argumentos del adversario; cf. I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, *Ak.* IV, p. 259.

Así pues, Kant se sintió invitado a plantear de nuevo el problema, una vez que hubo acabado su sistema, es decir, después de haber completado la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del discernimiento*. En 1791 escribió un opúsculo *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea*. Si la razón especulativa se erige en defensora de Dios, entonces traspasa todos los límites que se le han fijado. Sus argumentos no pueden ser sino sofísticos y en virtud de tal sofística hacen sospechosa aquella cuestión a la que quieren servir. No sólo han fracasado hasta ahora todas las tentativas en materia de teodicea, sino que cabe mostrar asimismo que han de fracasar y que fracasarán siempre, puesto que nuestra razón es absolutamente incapaz de percibir la relación que pueda haber entre el mundo, tal como podemos conocerlo a través de la experiencia, y una comprensión superior. El filósofo no debe pretender oficiar aquí como abogado defensor; no puede defender una causa cuya justicia no es capaz de comprender y que no puede probar con los medios de pensar propios de la filosofía.[79]

¿Acaso Kant se puso definitivamente del lado opuesto decantándose contra Rousseau y a favor de Voltaire? Esta pregunta sólo puede responderse teniendo en cuenta la transformación en el *planteamiento del problema* que se ha consumado en él. Si el optimismo se identifica con la tesis de que en la existencia de los individuos o en la de la humanidad en general la suma de placeres es mayor que la suma de sufrimientos, dicha tesis es negada por Kant tan enérgica e inequívocamen-

[79] Cf. I. Kant, *Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en teodicea*, *Ak.* VIII, pp. 263 *ss.*

te como fue rechazada por Voltaire y lo será por Schopenhauer.[80] En la polémica entre Rousseau y Voltaire se cita una sentencia de Erasmo según la cual «pocos querrían volver a nacer en las mismas condiciones que han vivido.»[81] Kant se hace eco de esta cuestión y la formula de un modo más radical: «Resulta sencillo –escribirá en su *Crítica del discernimiento*– decidir qué valor tenga para nosotros la vida, cuando ésta es estimada simplemente con arreglo a lo que se *goza* (conforme al fin natural de la suma de todas las inclinaciones, la felicidad). Cae por debajo de cero; pues ¿quién querría comenzar una nueva vida bajo las mismas condiciones o incluso conforme a un nuevo plan proyectado por uno mismo (adecuándose sin embargo al decurso de la naturaleza), pero enfocado tan sólo al goce?»[82] Pero esta forma de ver las cosas no significa para Kant objeción alguna contra el valor de la vida. Pues para él, empeñado en vencer al

[80] «Antes de asegurar con total confianza que la vida es un bien deseable o digno de gratitud, debiera compararse una sola vez la suma de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar durante su vida con la suma de los posibles sufrimientos que le pueden alcanzar en su vida. Creo que no será difícil de establecer ese balance. Pero en definitiva es enteramente superfluo discutir si hay una mayor cantidad de bien o de mal en el mundo: la mera existencia del mal resuelve la cuestión, toda vez que el mal nunca puede verse cancelado ni tan siquiera compensado por un bien simultáneo o posterior» (A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, p. 661; edición castellana de Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, p. 558).

[81] Carta de Rousseau a Voltaire del 18.08.1756, *CC* IV, p. 40, *Cartas morales...*, *op. cit.*, p. 89.

[82] I. Kant, *Crítica del discernimiento*, *Ak.* V, p. 434 nota; edición castellana de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Antonio Machado, Madrid, 2003, p. 422 nota.

eudemonismo, rige otra nueva escala de valores. La quiebra de la felicidad no puede aminorar el valor de la existencia, pues dicho valor no consiste en lo que le ocurre a la personalidad, sino en lo que ella *hace*. Nuestras actuaciones, y no nuestro destino externo, da su sentido a nuestra vida. *Este* sentido no puede verse menoscabado según Kant por ningún argumento pesimista. Por escaso que sea el valor de la existencia humana conforme a lo que reciba y disfrute el hombre, al margen de lo estimable que resulte todo ello, siempre subsiste el valor que la personalidad libre se da a sí misma. Una buena *voluntad* es lo único que puede otorgar al hombre un valor absoluto y sólo bajo ese respecto puede tener la existencia del mundo un fin final.[83]

Semejante solución del conflicto entre «optimismo» y «pesimismo», esta superación de la «dialéctica de la razón práctica», esto es, de la oposición entre «felicidad» y «dignidad de ser feliz», no era posible para Rousseau. Para ello tendría que haber renegado del eudemonismo, en pro del cual batalló apasionadamente, al fundamentar en él sus concepciones éticas y religiosas. Con su repulsa del eudemonismo, Kant elimina definitivamente *un* momento de la teoría rousseauniana. El simulacro de la edad dorada y el carácter idílico de una arcádica vida pastoral desaparecen. El hombre no puede ponerse a salvo del dolor y ni siquiera debe rehuirlo. Pues «el dolor es el acicate de la actividad, y en ésta sentimos ante todo nuestro vivir; sin él se daría una falta de vida.»[84]

[83] Cf. I. Kant, *Crítica del discernimiento*, *Ak.* V, 442 *ss.*; edición castellana de Roberto R. Aramayo, *op.cit.*, pp. 431 *ss.*

[84] I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, *Ak.* VII, p. 231.

También en la vida social es el *antagonismo* de las fuerzas lo que acarrea todos los sufrimientos para la humanidad y, por otra parte, ese juego de fuerzas es lo único que hace posible a la humanidad. «Sin ello todas las excelentes disposiciones naturales depositadas en la humanidad dormitarían eternamente sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo, entregándose al trabajo y padeciendo las fatigas que sean precisas para encontrar prudentemente los medios de sustraerse a tales penalidades.»[85]

Así entra en liza una actitud frente a la vida que era desconocida para Rousseau y sus adversarios: Voltaire y los enciclopedistas. Con respecto a la felicidad vital Kant sólo reconoce el criterio de la plena renuncia. Como explica en su *Antropología*, la satisfacción vital es algo inalcanzable para el hombre; y si lo fuera, no deberíamos desearla, ya que significaría el estancamiento y el embotamiento de la actividad.[86] Kant dista mucho de cifrar el sentido de la cultura humana en el refinado disfrute de la vida que comporta. Hubo un tiempo en el que no menospreció tal disfrute de la vida y en sus primeros escritos, particularmente en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, cabe detec-

[85] I. Kant, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, *Ak.* VIII, 21; texto recogido en *¿Qué es la Ilustración?*, *op. cit.*, p. 104.

[86] Cf. I. Kant, *Antropología en sentido pragmático*, *Ak.* VII, pp. 234 *ss.*

tar cierta sensibilidad para los encantos de una cultura estética y social. Pero a medida que envejece, Kant va renunciando cada vez más a todo ello. Cuando el Kant maduro nos habla del valor de la vida, sólo escuchamos los estrictos acordes de su rigorismo ético. «¿A un hombre íntegro sumido en los mayores infortunios de la vida, siendo así que hubiera podido esquivarlos colocándose al margen del deber, ¿acaso no le sostiene la consciencia de haber honrado a la humanidad en su propia persona y haber conservado su dignidad? Este consuelo no supone felicidad, ni tan siquiera la más mínima parte de ella. Desde luego, nadie desea tener ocasión para ello, y alguna vez quizá tampoco desee una vida en tales circunstancias. Pero vive, y no puede soportar mostrarse ante sus propios ojos indigno de la vida. Sólo vive todavía por deber, puesto que no encuentra el menor gusto en la vida. La respetabilidad del deber no tiene nada que conseguir con el disfrute de la vida. Posee su propia ley, así como también su idiosincrásico tribunal y, por mucho que uno quiera mezclar ambas cosas para brindar esa mixtura como medicamento al alma enferma, pronto vienen a separarse de suyo. Y, de no hacerlo así, la primera queda totalmente inoperativa en esa mezcolanza; pues, aun cuando la vida física ganase cierta fuerza con ello, la vida moral se consumiría sin remedio.»[87]

El sincretismo que Kant censura aquí era el fatídico destino de Rousseau. Éste erigió un elevado y estricto ideal de virtud, pero exigía igualmente que, al servir a

[87] I. Kant, *Crítica de la razón práctica*, *Ak.* V, pp. 88-89; edición castellana de Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, pp. 184-185.

este ideal, se viera colmada su aspiración a la felicidad. Sólo por esa recompensa creía en una bondadosa providencia que guiara los avatares humanos y la postulaba a tal efecto: «Yo la siento, la creo, la quiero, la espero y la defenderé hasta mi último suspiro». Kant ya no cree que la cultura, incluso llevada hasta su máxima consumación, pueda aportar la felicidad de la humanidad y tampoco le sigue reclamando esto. La cultura para él tiene otra ley, que le es propia. No es la fuente de la felicidad y su sentido no consiste en reportar al hombre goces espirituales. Se trata más bien del marco en que el hombre debe probar y comprobar su libertad, siendo ésta una prueba en la que ha de empeñarse continuamente a cada paso. En este punto la sabiduría del viejo Kant viene a coincidir con la de Goethe: «Merecer la libertad y la vida es algo que ha de conquistarse de nuevo cada día.»[88] En esta conquista recibe la vida el sentido que sólo el hombre es capaz de darle, y en esto consiste, no su felicidad, pero sí la dignidad que le es característica.

5. Religión dentro de los límites de la mera razón

Ningún otro aspecto del pensamiento de Rousseau ha dado pie a interpretaciones tan dispares e incluso contradictorias como su doctrina sobre la religión. Ésta se ha enfocado desde las perspectivas más variopintas, habiéndose llegado a emitir los juicios más contrapuestos acerca de su contenido y de su valor. Las últimas

[88] J. W. Goethe, *Fausto*, II, acto V; *WA. I*, vol. XV, p. 315, verso 11575.

investigaciones y los análisis críticos de las obras de Rousseau no han sabido limar las asperezas de esta contraposición. Durante su vida Rousseau fue considerado como un implacable opositor del dogma cristiano y, en cuanto deísta, enemigo de la fe. Como tal se vio perseguido por los poderes eclesiásticos y políticos. Tras su muerte se invirtió esta valoración: se le vio ante todo como el restaurador del sentimiento, frente al culto a la razón que predominó en el siglo XVIII, como aquel que había vuelto a descubrir el sentido específico de la religión, preservándola de su disolución y de su ocaso. Mas también en este punto se enfrentaron enconadamente las opiniones relativas al verdadero contenido de la fe rousseauniana. Por un lado se vio en él al pensador que no sólo había sido fiel al legado del protestantismo, sino que también lo había renovado al concederle un sentido más profundo y puramente espiritual. Por otra parte, no faltó quien le consideró un firme partidario del catolicismo e incluso quiso ver en él a un precursor de la «Restauración» católica que alumbraría el siglo XIX. Así se le presenta en la obra de Masson sobre la religión de Rousseau, donde se examina con detenimiento su doctrina religiosa. Sin embargo, por muy concienzudo que sea su examen de las fuentes de la evolución religiosa de Rousseau, me parece que la crítica moderna ha probado con argumentos irrefutables que Masson yerra al establecer su tesis central.[89]

[89] Cf. P.-M. Masson, *La religión de J.-J. Rousseau* (París, Hachette, 1916, 3 vols.). Las críticas a esta obra se deben a Schinz, «El pensamiento religioso de Jean-Jacques Rousseau y sus recientes intérpretes», en *Smith College Studies in Modern Language*, vol. X, núm. 1, París, 1927; y G. Beauvalon, «La filosofía de J.-J. Rousseau y el espí-

Rousseau también ha sido presentado tanto como un racionalista estricto como un místico exaltado, mientras que por otro lado tampoco han faltado los comentaristas que han querido despojarle de cualquier sentido específicamente religioso. Tal es el caso de Seillière, quien en lo que Rousseau llama religión sólo ve la exaltación enfermiza de su propio egotismo y una patológica autodivinización: «Jean-Jacques, reflejo directo de Dios, he ahí la religión de Rousseau.»[90] Como vemos, la valoración de la religión de Rousseau ha recorrido casi toda la escala que va del cielo al infierno, de la beatificación a la maldición.

¿En qué medida cabe atribuir al propio Rousseau la culpa de juicios tan enteramente divergentes? Si nos limitamos a estudiar el documento decisivo de su filosofía de la religión, la *Profesión de fe del vicario saboyano*, nos veremos poco inclinados a responsabilizarle de todas las teorías que en el transcurso del tiempo le han ido adscribiendo. Pues la *Profesión de fe*, considerada globalmente, se caracteriza sobre todo por su sencillez conceptual y su claridad expositiva. Aquí no encontramos en ningún lado esas repentinas transiciones, esas ingeniosas paradojas, esas bruscas contradicciones que hallamos en las primeras obras de Rousseau. Todo el texto está impregnado de una genuina pasión, si bien esta pasión se ve domesticada y logra expresarse con un lenguaje tan claro como sosegado. Rousseau quiere convencer, no persuadir; y su apasionamiento no resulta

ritu cartesiano», en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1937, pp. 325-252.

[90] E. Seillière, *Jean-Jacques Rousseau*, París, Garnier Frères, 1921, p. 329.

puramente retórico, como en los alardes argumentativos del primer *Discurso*. Expresa un sentimiento homogéneo y un pensamiento coherente.

Sólo hay una cosa que no cabe esperar de Rousseau ni tampoco demandarle. Lo suyo no es el análisis conceptual y nunca se circunscribe a una *terminología* filosófica bien establecida. Siempre consideró ese tipo de terminología como una traba que rechazaba con indignación. Él no sopesa sus palabras; como escritor sigue también el impulso del momento y apresa la expresión que sugiere ese impulso. Por ello no debemos tomar al pie de la letra ninguna de las expresiones de Rousseau, si queremos hacer justicia a su pensamiento. En la *Profesión de fe* Rousseau quiere fundar la religión tan pronto en la «razón» como tan pronto en el «instinto»; habla de ella como de una «voz divina» y la deriva simplemente de la «luz interior»; tan pronto la funda en el «sentimiento» como tan pronto la funda en la «consciencia». Todo esto resulta difícil de conciliar entre sí y da pie a la divergencia de interpretaciones. Pero un examen más atento, que no se atenga a la estricta literalidad, revela de un modo indubitable –al menos a mi parecer– que las ideas religiosas de Rousseau son fruto de una reflexión muy coherente y que mantienen una dirección bien definida de la que no se apartan jamás.

La religión de Rousseau quiere ser una religión de la *libertad*, extrayendo de esta premisa sus rasgos más característicos y decisivos. También en materia de religión rechaza Rousseau cualquier apoyo en una autoridad externa y todo sometimiento a ella. Con ello excluye a la tradición como fuente religiosa. No hay ninguna doctrina tradicional que nos puede conducir hacia Dios a través de

una vía regia: hemos de buscar y de seguir el camino por nosotros mismos. El principio de autoridad atribuido a las Escrituras queda derogado de una vez por todas. La palabra escrita nunca puede servir como intermediario entre el hombre y Dios, por mucha santidad que le asignemos. Esa palabra separa en lugar de unir con su amenaza de erigir un muro infranqueable entre nosotros y lo divino. El número de textos se incrementa, los comentarios generan nuevos comentarios: «¡cuántos hombres entre Dios y yo!»[91] Rousseau no sólo se atreve a desechar la revelación como fuente fundamental de la religión, sino que llega a acusarla de ser arbitraria y azarosa; nos habla de esa «fantasía de las revelaciones», las cuales hacen hablar a cada Dios conforme a su propia mentalidad. Si la humanidad se contentara con escuchar cómo habla Dios en el corazón de los hombres, sólo habría *una* religión sobre la tierra.[92]

Sin embargo, llegados a este punto, se presenta una nueva objeción. ¿Es el corazón realmente capaz de mostrarnos el camino hacia esa religión natural y originaria que Rousseau busca y quiere enseñarnos? ¿Acaso no es el corazón lo más variopinto, inestable y mudable que existe? ¿Cuándo le hacemos caso no somos como un juguete a merced de cómo sopla el viento? ¿Cada nueva impresión a la que sucumbimos no crea un nuevo yo y con él un nuevo Dios? Esta objeción sería irrefutable si Rousseau, como filósofo de la religión, no fuera sino un profeta del *sentimentalismo* que atiende por igual a cada emoción del sentimiento y diese rienda suelta a cada

[91] Cf. J.-J. Rousseau, *Emilio, o de la educación (Profesión de fe del vicario saboyano)*, *OC* IV, p. 610.

[92] Cf. J.-J. Rousseau, *ibid.*, *OC* IV, p. 608.

una de ellas. Pero él mismo fijó en este contexto una nítida y rigurosa frontera. Su religión del «sentimiento» no quiere ser en modo alguno una religión del «sentimentalismo». Pues también aquí sigue valiendo el mismo criterio: el criterio de la *libertad*. En la mera sensación, en el placer y el dolor, en las pasiones que sacuden al hombre, éste se ve determinado desde fuera; se siente sometido a esa pujanza exterior y se entrega a ella. Mas hay una esfera en donde cesa la pasividad, y sólo en ella encontramos ese auténtico «yo» que es el portador del sentimiento religioso.

En este punto Rousseau traspasa los límites de la psicología sensualista. El yo no es un dato de los sentidos y nunca puede ser entendido como un mero producto de los datos sensoriales. Se trata de una actividad originaria, y es el único testimonio de tal actividad que es dado al hombre. Esta *espontaneidad* suya, y no su receptividad, es el sello de lo divino. Quien no es capaz de pensarse a sí mismo como un ser libre tiene vedado el acceso a Dios. «Ningún ser material es activo por sí mismo, y yo lo soy. Mi voluntad es independiente de mis sentidos; yo consiento o resisto, sucumbo o resulto vencedor. Siempre tengo la capacidad de querer, no la de ejecutar. Cuando me libro a las tentaciones, actúo según el impulso de objetos externos. Cuando me reprocho esta debilidad, sólo escucho a mi voluntad; soy esclavo por mis vicios y libre por mis remordimientos; el sentimiento de mi libertad sólo se borra en mí cuando me depravo e impido en definitiva a la voz del alma elevarse contra la ley del cuerpo»[93].

[93] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, pp. 585 *ss.*

¿Acaso cabe calificar esta profesión de fe como un «deísmo emotivo», como ha hecho un crítico de Rousseau?[94] A mi modo de ver este calificativo sólo sería posible y admisible si Rousseau, al describir la experiencia religiosa, se ciñera a expresiones como *sentimiento, corazón, voz interior* o *instinto.* La historia de la religión y de la mística religiosa nos muestra cuán ambiguas son todas estas expresiones y cómo pueden sustentar muy diversas formas de fe. Pero Rousseau ha compendiado todas esas formulaciones en una sola que para él es el auténtico centro de la certidumbre religiosa. Él cierra su profesión de fe con una invocación a la consciencia y encuentra en ésta la fuente originaria de la religión: «¡Oh conciencia, instinto divino, voz inmortal y celestial, guía segura de un ser ignorante y limitado, pero inteligente y libre, juez infalible del bien y del mal, sublime emanación de la sustancia eterna que vuelve al hombre semejante a los dioses, sólo tú constituyes la excelencia de mi naturaleza! ¡Sin ti no siento nada en mí que me eleve por encima de los animales, salvo el triste privilegio de perderme de error en error con la ayuda de un entendimiento sin regla y de una razón sin principio!»[95]

Éste es el núcleo esencial de la religión de Rousseau y lo que le vincula directamente con Kant. No en vano todos los expositores de la filosofía moral kantiana han colocado el célebre apóstrofo al deber de la *Crítica de la*

[94] Cf. I. Babbitt, *Rousseau y el romanticismo, op. cit.*, p. 122.

[95] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano, OC* I,V pp. 600-601; cf. la quinta de sus *Cartas morales* (*OC* IV, 1111), ed. cast. cit., p. 158.

razón práctica junto a este pasaje de la *Profesión de fe* de Rousseau.[96] Para éste, al igual que para Kant, es indiscutible que el único camino para *saber* de Dios pasa por la *conciencia moral*[97] y que ahí subyace la clave de todas las verdades religiosas. La única teología que ambos pueden admitir y reconocer es la ético-teología.[98] Tampoco Rousseau precisa de una religión «teórica», si por ella se entiende aquella que se apoya estrictamente sobre pruebas metafísicas en pro de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Desconfía de tales pruebas y las declara superfluas e incluso perjudiciales para lo esencial de la certeza que atañe a la fe. Al dogmatismo metafísico le opone lo que denomina un «escepticismo involuntario»,[99] si bien explica al mismo tiempo que este escepticismo no afecta al núcleo de la fe religiosa, puesto que la verdadera religión no contiene conceptos para el entendimiento, sino prescripciones para el comportamiento: «Sólo busco averiguar lo que importa a mi conducta; en cuanto a los dogmas que no influyen ni sobre las acciones ni sobre la moral y con los que tanta gente se atormenta, no me tomo ninguna molestia.»[100] De igual modo también Kant «tuvo que suprimir el saber, para dejar sitio a la fe»;[101] tuvo que destruir la metafísi-

[96] Cf. K. Vorländer, «Kant y Rousseau», *Die neue Zeit*, 39/1, 1919, p. 517.

[97] Este juego de palabras entre *Wissen* y *Gewissen* resulta imposible de traducir al castellano.

[98] Cf. el párrafo 86 de la *Crítica del discernimiento.*

[99] Cf. J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, p. 627.

[100] Rousseau, *ibid.*, *OC* IV, p. 631.

[101] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXX.

ca dogmática de la teología racional, para poder erigir sobre sus ruinas el edifico de su ética crítica. «Hijo mío –dice el vicario saboyano al concluir su profesión de fe– mantened vuestra alma en estado de desear siempre que haya un Dios y no dudaréis jamás de ello. Al margen del partido que podáis tomar, pensad que los auténticos deberes de la religión son independientes de las instituciones de los hombres; que un corazón justo es el verdadero templo de la divinidad, que no hay ninguna religión que dispense de los deberes de la moral, los cuales son los verdaderamente esenciales, que el culto interior es el primero de estos deberes, y que sin la fe no existe ninguna virtud genuina.»[102]

Esta fe no es otra que la «fe racional práctica» de Kant, quien convierte a la certeza ética en sostén y fundamento de la religiosa, en lugar de fundar la primera sobre la segunda. Hasta donde se me alcanza, en los escritos de Rousseau no se encuentra ningún indicio de que haya vacilado sobre este punto capital. En este sentido su doctrina es bastante más coherente y consecuente de lo que ha demostrado serlo el Rousseau antropólogo, crítico cultural, iusfilósofo y politólogo. «No me gusta –afirma Julia en *La nueva Eloísa*– ese lenguaje místico y figurado que alimenta el corazón con las quimeras de la imaginación, y sustituye al auténtico amor a Dios con sentimientos emulados del amor terrenal. Dejo a un lado la sutil interpretación de dogmas que no entiendo. Me atengo a las luminosas verdades que caen bajo mis ojos y convencen a mi razón, a las verdades

[102] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, pp. 631-632.

prácticas que me instruyen acerca de mis deberes. ¿Se es dueño de creer o no creer? ¿Es un crimen no haber sabido argumentar? No, la conciencia no nos dice la verdad de las cosas, sino la regla de nuestros deberes; ella no nos dicta lo que hay que pensar, sino lo que hay que hacer; ella no nos enseña a razonar bien, sino a actuar bien. La bondad, la rectitud, las costumbres, la honestidad, la virtud; he ahí lo que el cielo exige y recompensa; he ahí el verdadero culto que Dios quiere de nosotros.»[103]

Este pasaje responde también a la cuestión relativa al «racionalismo» de la filosofía de la religión de Rousseau. Resulta llamativo que se haya planteado alguna duda a este respecto y que se lo pueda haber tenido por un «irracionalista» en materia de religión. No debemos dejarnos engañar por la tenaz batalla que libró contra los «razonadores», contra los enciclopedistas, puesto que no se trataba de una lucha contra la razón, sino en *pro* de la misma. *La profesión de fe* se atiene igualmente a esta máxima primordial, en medio del conflicto «contra los filósofos.»[104] Las ideas más sublimes y veraces que podemos hacernos acerca de Dios provienen de la razón misma, y de ella sola: «las más grandes ideas de la divinidad nos vienen por la sola razón.»[105] Ninguna revelación puede hacer prescindible a la razón y ocupar su lugar. Pues si la revelación nos exigiera que sometiéra-

[103] J.-J. Rousseau, *Julia, o la nueva Eloísa*, Parte VI, Carta 2, *OC* II, pp. 697-699.

[104] Cf. J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, pp. 568 *ss.*, 601 y 631-632; *Emilio*, *OC* IV, pp. 253 y 535.

[105] J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, p. 607.

mos la razón a la fe, habría de darnos razones para este sometimiento y, al hacerlo, la razón recobraría sus derechos. El conflicto contra los «filósofos» no se refería en Rousseau a la razón como tal, sino al falso uso de la misma. Lo que él reprocha a los filósofos, a los pensadores de la *Enciclopedia*, es el ignorar y desdibujar los límites del problema. Ellos hacen del pensar el criterio de la verdad religiosa, en lugar de sopesar ésta conforme a la certeza ética, cuando esto es lo único que cabe hacer. No resulta sorprendente que se extravíen y que, al querer combatir el dogmatismo, incurran a su vez en el dogmatismo, aun cuando su dogmatismo sea del signo opuesto. Mas la razón no se reduce al razonar sutilmente: «El arte de razonar no tiene que ver con la razón, sino a menudo con su abuso.»[106]

Para poder llevar a cabo su lucha, a Rousseau le faltaron unos firmes recursos metodológicos. Eso explica que se le haya reprochado adoptar una insostenible posición intermedia y que tanto los defensores del credo eclesiástico como sus adversarios le hayan considerado un enemigo irreconciliable. Este malentendido se habría evitado si Rousseau hubiera tenido a su disposición una «crítica de la razón», si hubiera podido invocar esa clara y segura delimitación entre razón teórica y razón práctica, entre certeza dogmática y certeza moral, que Kant establecería, no sin el influjo del propio Rousseau.

Se impone destacar otro aspecto que hasta el momento no ha recibido una especial atención por parte de quienes han comentado y criticado la filosofía de la reli-

[106] J.-J. Rousseau, *Cartas morales*, *OC*, vol. IV, p. 1.090, en *Cartas morales y otra correspondencia filosófica*, *op. cit.*, p. 129.

gión de Rousseau, pese a que tiene una gran importancia para la historia de las ideas. Al igual que haría Kant, Rousseau también coloca la dimensión ética en el centro de la religión, hasta el punto de que ambos casi pierden de vista la *naturaleza*. Kant creía haber aniquilado merced a su crítica todas las tentativas que se remontaban hasta Dios partiendo de la naturaleza. Él dejó sin validez las pruebas «cosmológica» y «físico-teológica» que pretendían demostrar la existencia de Dios.[107] Con arreglo a su argumentación, no podemos llegar hasta Dios remontándonos en la serie de causas y efectos desde lo condicionado hasta lo incondicionado, ni tampoco considerando a Dios como la primera causa y el «primer motor». Ni tampoco la teleología inserta en la naturaleza nos permite deducir una suprema inteligencia que sea su autor. También Rousseau renuncia a esta fórmula para demostrar la existencia de Dios, junto a todos los demás argumentos puramente metafísicos. Pero en su caso esta renuncia tiene que parecer a primera vista sumamente paradójica, pues le imposibilita tender un puente que vaya directamente desde la naturaleza hacia Dios. Deja de haber un tránsito directo: no es la naturaleza, sino la moralidad, no es un saber del orden objetivo del mundo, sino únicamente la consciencia moral lo que nos muestra el camino hacia Dios.

¡Mas cuánto más llamativa se nos antoja esta conclusión en labios de Rousseau que en los de Kant! Pues, ¿acaso Rousseau no había instituido un nuevo culto a la naturaleza y no radica justamente ahí el decisivo influjo

[107] Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Dialéctica transcendental. Libro II, cap. 3, secciones 3-7.

que ha ejercido? ¿No se convirtió el *Emilio* en el «libro primordial y fundamental» –por utilizar las palabras de Goethe–[108] de este nuevo Evangelio de la naturaleza? Cuando Rousseau decide añadir esta *Profesión de fe* a este libro y hacer de ella una parte medular del mismo, hubiera cabido esperar que dicha confesión se asentase sobre fundamentos *naturalistas*. Pero sucedió justo lo contrario. Desde luego, también en la *Profesión de fe* declara Rousseau haber cerrado todos los libros, para sólo leer en el libro de la naturaleza.[109] E igualmente nos dice que sólo se siente verdaderamente inclinado a venerar a Dios, cuando se halla en contacto directo con la naturaleza y escucha su lenguaje. Confinado en los muros de la ciudad y en el recinto de un templo, esa veneración nunca logra alcanzar su plenitud. «Me levantaba todas las mañanas antes del sol –escribe Rousseau al describirnos su vida en Les Charmettes–. Subía por un huerto vecino a través de un hermoso camino que se encaramaba por encima de la viña. Allí, mientras paseaba, realizaba mi plegaria, que no consistía en un vano balbuceo de labios, sino en una sincera elevación del corazón hacia el autor de esta amable naturaleza cuyas beldades caían bajo mis ojos. Nunca me ha gustado rezar en una habitación; me parece que los muros y todas esas pequeñas obras de los hombres se interponen entre Dios y yo. Me gusta contemplarlo en sus obras mientras mi corazón se eleva hacia él.»[110]

108 Cf. J. W. Goethe, *Poesía y Verdad*, *WA. I*, vol. XXVIII, p. 264.

109 Cf. J.-J. Rousseau, *Profesión de fe del vicario saboyano*, *OC* IV, p. 624.

110 J.-J. Rousseau, *Confesiones*, *OC* I, p. 236.

Así pues, el sentimiento de la naturaleza es lo que constituye para Rousseau la fuente del sentimiento religioso. Ahora bien, si el sentimiento de la naturaleza despierta y fortalece el sentimiento religioso en él, no lo hace formar parte directamente del *contenido* propio de éste. De la religión de Rousseau podría decirse, utilizando un giro kantiano, que ciertamente *nace* con el sentimiento natural, mas no por eso *procede* de él.[111] Cualquier divinización de la naturaleza es algo ajeno a Rousseau. Para cobrar plena consciencia de esto, conviene comparar a Rousseau con Shaftesbury. Éste, en su *Himno a la naturaleza*, se dirige directamente al poderoso «Genio de la naturaleza»: «¡Oh, sublime naturaleza! ¡Absolutamente bella e ilimitadamente buena! ¡Enteramente amorosa, amable y divina, cuyo rostro es irresistiblemente encantador, cuyo escrutinio procura tanta sabiduría y cuya contemplación reporta tantas delicias! ¡Oh, poderosa naturaleza! ¡Sabia vicaria de la providencia! ¡Criatura plenipotenciaria! ¡Tu ser es ilimitado, insondable e inescrutable! ¡Todo pensamiento se desvanece en tal inmensidad! La fantasía detiene su vuelo y la imaginación se consume en vano, al no encontrar ni las orillas ni las lindes de ese océano, y no saber dar, por muy lejos que vaya, con un punto que se halle más cerca del borde que ese primer centro del que parte.»[112]

He ahí un auténtico panteísmo que se pierde en la infinitud de la naturaleza. Pero este tono y esa exalta-

[111] «Aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo *de* la experiencia» (Kant, *Crítica de la razón pura*, B 1).

[112] *Los moralistas*, III; Shaftesbury, Standard Edition, II/1, 246.

ción ditirámbica no los encontramos en la *Profesión de fe* de Rousseau. Sin duda, su confesión rebosa también un fuerte apasionamiento interior, pero ese apasionamiento se encamina en otra dirección. La religión que Rousseau enseña y proclama en la *Profesión de fe* no surge por el sumergimiento en las maravillas de la naturaleza,[113] aun cuando el argumento teleológico conserve en él toda su fuerza y afirme que sería tan absurdo admitir que el mundo pueda haber surgido sin una causa inteligente como suponer que la *Eneida* pudiera componerse con letras entremezcladas al azar.[114] Pero el auténtico milagro para Rousseau es el de la libertad humana y el de la conciencia moral como testimonio de esta libertad. Aquí reside para él la verdadera mediación entre el hombre y Dios. Shaftesbury tituló *Los moralistas* a la obra donde incluyó su *Himno a la naturaleza.* Pero su religión no está fundada en primera instancia sobre la moralidad. No es una religión ética, sino estética; surge de la intuición de la belleza del universo.

[113] Refiriéndose a un libro del holandés Nieuwentyt, cuyo título es *La existencia de Dios demostrada por las maravillas de la naturaleza* (1715), dice Rousseau en su *Profesión de fe.* «¿Cómo este hombre ha podido querer hacer un libro de las maravillas de la naturaleza que muestren la sabiduría de su autor? Su libro sería tan grande como el mundo...» (*OC* IV, p. 580).

[114] «Si un hombre viene a deciros que, lanzando al azar una multitud de caracteres de imprenta, ha visto componerse por entero la *Eneida* en ese lanzamiento, reconoced que, en lugar de verificar esta maravilla, vos le responderíais fríamente: "Señor, eso no es imposible, pero mentís"» (Carta de Rousseau al Señor de Franquières del 15 de enero de 1769, *CC* XXXVII, 18; cf. *Cartas morales y otra correspondencia filosófica, op. cit.*, p. 318). Cf. asimismo *Profesión de fe del vicario saboyano, OC* IV, p. 579.

Al elaborar su filosofía, Shaftesbury subordina el bien a lo bello e intenta deducir al primero a partir del segundo. Mas Rousseau no toma esa senda, tal como tampoco la toma Kant. En su doctrina religiosa Rousseau se toma en serio el «primado de lo práctico». Para él Dios no es tan sólo el creador y el conservador de la naturaleza, sino que representa, por utilizar la expresión kantiana, al «jefe en el reino de los fines.»[115] Pues la filosofía de la religión de Rousseau está íntimamente conectada con su filosofía jurídico-política y se ve determinada por sus ideas fundamentales. A su modo de ver, la religión está inscrita en el corazón del hombre merced a la idea de justicia, la cual es eterna e inmutable y no puede verse condicionada por la multiplicidad y el arbitrio de los estatutos positivos. «Ningún hombre respeta más que yo el Evangelio. Para mi gusto es el más sublime de todos los libros. Pero en suma es un libro; un libro ignorado por las tres cuartas partes del género humano. ¿Acaso debería creer que un escita y un africano sean menos caros al padre común que vos o yo, y a santo de qué pensaría que les ha hurtado las fuentes necesarias para conocerle? No, mi digno amigo, no es en algunas hojas esparcidas donde hay que buscar la ley de Dios, sino en el corazón del hombre, donde su mano se dignó escribirla. Oh, hombre, quien quiera que seas, entra dentro de ti mismo, aprende a consultar tu conciencia y tus facultades naturales; con ello serás justo, bueno y virtuoso, te inclinarás ante tu señor y participarás de una

[115] Cf. I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, *Ak.* IV, pp. 433-434 y 438; edición castellana de Roberto R. Aramayo, *op. cit.*, pp. 121-122 y 129.

dicha eterna.»[116] Rousseau se expresa de igual modo en las cartas morales que, como fueron escritas para la Señora d'Houdedot y no estaban destinadas a la publicación, brindan una imagen particularmente íntima de su pensamiento religioso:[117] también aquí el sentimiento de justicia es el auténtico título de nobleza que la naturaleza ha grabado en el corazón del hombre.[118]

6. Conclusión

Conviene retomar ahora la cuestión de la que partimos. ¿Qué nos enseña la relación entre Rousseau y Kant sobre la ligazón entre vida y doctrina que se da en los grandes pensadores? Ya recordamos esa célebre cita de Fichte según la cual: «la filosofía que uno elige depende del tipo de hombre que uno es». Si con esto se quisiera decir que la *individualidad* empírica del filósofo es lo que deja su impronta en sus teorías y que, para llegar a comprender éstas, hay que adentrarse en

[116] Carta de Rousseau a Jacob Vernes del 25 de marzo de 1758, *CC* 634, V, 65-66.

[117] Cf. R. R. Aramayo, «Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta "kantiana" por una primacía moral», en Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica, op. cit.*, pp. 26-27 y 33-42.

[118] «En el fondo de todas las almas existe un principio innato de justicia y de verdad moral anterior a todos los prejuicios nacionales, a todas las máximas de la educación. Este principio es la regla involuntaria sobre la cual, a pesar de nuestras propias máximas, nosotros juzgamos nuestras acciones y las ajenas como buenas y malas» (cf. *Cartas morales V, OC* IV, p. 1108; *ibíd.*, p. 154.

esa individualidad y en cierto sentido fusionarse con ella, dicho aserto se vería inmediatamente refutado por los resultados de nuestra indagación. Pues entre Rousseau y Kant nunca podía darse tal forma de mutua comprensión ni tampoco podía unirles entre sí tal «simpatía».

En cuanto individuos no sólo pertenecen a distintos hemisferios del «globo intelectual»,[119] sino que de alguna manera constituyen sus polos opuestos. Esto vale tanto para su forma de pensar como para su forma de vivir. ¿Qué denominador común podría haber entre Kant, el pensador riguroso y circunspecto, y un hombre que en su autobiografía confiesa de sí mismo que le ha sido negado el don de pensar con frialdad, y que todo cuanto ha pensado y escrito sólo fue capaz de encontrarlo en el éxtasis de la pasión.[120] ¿Dónde cabría encontrar una coincidencia entre la vida de Rousseau, quien desde muy pronto se vio poseído por un insaciable impulso de vagabundear y declara que las horas más felices fueron las dedicadas a deambular sin una meta defi-

[119] Se alude aquí al tratado de Francis Bacon titulado *Descripción del globo intelectual* (1612), donde haciendo una analogía con el globo terráqueo se habla del mundo intelectual como «nuevo orbe de las ciencias».

[120] «Yo sabía que todo mi talento no provenía sino de cierto enardecimiento del alma por las materias a tratar y que sólo el amor hacia la verdad y lo bello pudo animar mi ingenio. ¿Qué me habrían importado los temas de la mayoría de los libros que yo debía citar, o los libros mismos? Mi indiferencia por el asunto habría helado mi pluma y embrutecido mi espíritu. Se creía que yo podría escribir por oficio, como el resto de los hombres de letras, cuando yo nunca he sabido escribir sino por mor de la pasión» (J.-J. Rousseau, *Confesiones*, *OC* I, p. 513).

nida, y la vida de Kant, que se ciñó a un círculo muy estrecho y nunca pareció sentir el deseo de abandonar esos márgenes?

De alguna manera Rousseau siempre estuvo huyendo de sí mismo e incluso en su vejez siguió siendo un «paseante solitario», tal como se autodescribe en una de sus últimas obras. En cambio el deseo más ardiente de Kant era que nada pudiese desviarle del rumbo emprendido. «Me intimida cualquier cambio –escribe Kant a Marcus Herz cuando rechazó la cátedra que le ofrecieron en Halle–, aunque las apariencias indiquen que dicho cambio podría mejorar mi situación, y creo que debo respetar este instinto de mi naturaleza. Agradezco a mis protectores y amigos su amable actitud de velar por mi bienestar, pero al mismo tiempo les ruego que orienten esos desvelos a zafarme de toda inquietud y a preservar mi situación presente».[121] Este acusado temor ante todo lo nuevo, desacostumbrado e imprevisto, determinó asimismo la cotidianidad externa de Kant y le acabó encadenando cada vez más a un plan prefijado de antemano, hasta convertirlo en «el hombre del reloj».

He aquí otro acusado contraste con Rousseau, a quien se le hacía insoportable cualquier atadura externa y que en uno de sus diálogos da cuenta del dichoso momento en que decidió desprenderse del reloj para que no le recordase continuamente la hora. «¡Gracias al cielo –exclamó en un arrebato de alegría– ya no necesitaré seguir sabiendo qué hora es!»[122]

[121] I. Kant, Carta a Marcus Herz fechada en abril de 1778, *Ak.* X, p. 230.

[122] J.-J. Rousseau, *Rousseau juez de Jean-Jacques*, *OC* I, p. 846.

Sin embargo, como hemos visto, todo esto no impidió la íntima afinidad que cabe detectar entre las ideas de Rousseau y las de Kant. Esa concomitancia no hubiera sido posible si ambos no hubieran compartido algo esencial. Ciertamente, no compartieron nada en lo tocante a la mera «existencia» de ambos, a sus circunstancias vitales o a su manera de valorar los bienes particulares de la vida. Pero al margen de esas diferencias sí coincidieron en las *exigencias* que plantearon al mundo y a los hombres. Separados por todo cuanto queda determinado por las circunstancias externas de la vida, por la profesión y el medio social, así como en lo relativo a sus peculiaridades personales, por el tipo y la orientación de su temperamento, Kant y Rousseau concibieron una *idea* bien definida a la que quisieron dotar de un sentido objetivo para hacerla valer. Ambos son entusiastas de la pura *idea del derecho*. Kant sentenció que si el derecho desapareciera dejaría de tener sentido la existencia del hombre sobre la tierra.[123] Rousseau experimentó una enorme conmoción al comprobar que la sociedad, que debía salvaguardar el derecho, se había convertido hasta el momento en instrumento de la opresión y de la peor injusticia. En sus primeros escritos no ve otra salida que un rotundo viraje hacia atrás; sugiere que el «hombre de los hombres» se transforme de nuevo en el «hombre de la naturaleza». Pero a esta pura negación le sigue la nueva construcción positiva que quiere consumar en su teoría política y en su teoría educativa.

Todo esto hubo de comprenderlo inmediatamente Kant y tuvo que soslayar sus diferencias frente a la per-

[123] Cf. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, *Ak.* VI, p. 332.

sonalidad de Rousseau y el estilo de su «existencia». Además, quizá vio esa diferencia menos marcada de lo que la vemos hoy día. En cierto sentido se dio la feliz circunstancia de que Kant, pese a ser estricto coetáneo de Rousseau, vio a éste con mucha mayor distancia de la que tenemos actualmente nosotros. Él acometió sin prejuicios el estudio de la obra de Rousseau e intentó conocer al hombre en la obra. Kant vio en Rousseau al autor del *Discurso sobre la desigualdad*, del *Contrato social*, de *La nueva Eloísa*, no al de las *Confesiones*, que sólo aparecieron mucho más tarde, una vez que Kant ya se había formado una idea sobre Rousseau. A nosotros, que nos hallamos familiarizados con todos los detalles de la vida de Rousseau, que conocemos sus escritos autobiográficos, su correspondencia y que podemos completar todo ello gracias a otras fuentes de la época, este caudal de conocimientos nos obstaculiza el verdadero conocimiento de la personalidad de Rousseau y de su obra. Hay conocidos libros sobre Rousseau que, en lugar de ocuparse de la obra, casi nos hablan tan sólo del hombre, limitándose además a presentárnoslo en sus disonancias y desgarros, en sus contradicciones internas. La historia de las ideas corre así el peligro de reducirse a una biografía y al relato de un caso patológico.[124] Kant manejó una imagen de Rousseau más simple y ajustada, pero esa simplicidad no era menos auténtica, sino más genuina que la que nos es ofrecida por la interpretación y la crítica modernas.

124 Pienso aquí –apunta Cassirer– en el *Jean-Jacques Rousseau* de Seillière y en el *Rousseau y el romanticismo* de Babbitt. A mi juicio la mejor refutación de estos estudios viene dada por la obra de Ch. W. Händel, *Jean-Jacques Rousseau moralista.*

Pero si Kant y Rousseau están vinculados entre sí por compartir una magna tarea común, al consumar ésta les tocaron en suerte misiones muy diferentes. Rousseau fue el primero en atisbar la meta y la proclamó con un entusiasmo desbordante. Tuvo que vencer prejuicios firmemente arraigados y apartar del camino gruesos obstáculos. Todo esto no podía conseguirse siguiendo la senda de un pensamiento apacible. Tuvo que recurrir a todas las fuerzas de la pasión y dejar hablar a sus ideas con el poderío de una novedosa elocuencia. En Rousseau encontramos ese primer arrebato que sólo se puede refrenar trabajosamente. Rousseau nunca aprendió ese lenguaje de las «ideas claras y distintas» tan vinculado al pensamiento kantiano, cuya filosofía pretendía definir con exactitud los conceptos y exponerlos con claridad en una construcción arquitectónica. Kant desarrolló las ideas de Rousseau, completándolas y fundamentándolas sistemáticamente. Y esta fundamentación se revela como un problema de una significación absolutamente universal, un problema que encierra dentro de sí una auténtica «revolución en el modo de pensar».[125] Sólo mediante una crítica de todas las «capacidades racionales» pudo Kant resolver el conflicto que Rousseau había propiciado en su lucha contra los «filósofos»; sólo gracias a ello pudo Kant instituir ese concepto más vasto y profundo de razón que hacía justicia a las ideas de Rousseau y le permitía hacerlas suyas.

[125] Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XI.

GOETHE Y LA FILOSOFÍA KANTIANA[1]

En las *Conversaciones* de Goethe con Eckermann se lee una singular manifestación que, desde el punto de vista biográfico e histórico-intelectual, posee un gran significado, pero que hasta la fecha apenas ha sido tenido en cuenta por la investigación goetheana o, al menos, no ha encontrado todavía una explicación satisfactoria. Se refiere a la relación de Goethe con la filosofía kantiana.

«Kant –dice Goethe– nunca se hizo eco de mí, a pesar de que yo, por mi propia cuenta, recorrí un camino similar a él. Escribí mi *Ensayo sobre la metamorfosis de las plantas* antes de saber nada de Kant y, sin embargo, se halla totalmente en el sentido de su teoría.»[2]

«¿Qué quiere decir este enigma?», estaríamos tentados a preguntar con Fausto cuando leemos este pasaje. Contiene una gran paradoja: ¿qué tiene que ver con Kant la goetheana *Metamorfosis de las plantas*? ¿Y cómo puede decir Goethe que su concepción y reflexión sobre la naturaleza coincide con la teoría kantiana? A primera vista no alcanzamos a descubrir aquí parentesco alguno,

[1] Versión castellana de Salvador Mas.

[2] *Conversaciones de Goethe con Eckermann*, 11 de abril de 1827; edición de Flodoard Freiherr von Biedermann, Leipzig, 1909, vol. III, p. 372. Contamos con una reciente versión castellana: Johann Peter Eckermann, *Conversaciones con Goethe*, edición y traducción de Rosa Sala, Acantilado, Barcelona, 2005.

sino que más bien vemos tan sólo el más agudo contraste. Este contraste puede expresarse con dos palabras: con la palabra matemáticas y con el nombre Newton. Antes de convertirse en el crítico de la razón pura, Kant comenzó estudiando la física newtoniana. Su primera gran obra, la *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo*[3] desea ampliar, completar, generalizar pensamientos newtonianos. En su metafísica Kant tampoco abandonó nunca este camino. «El auténtico método de la metafísica –explica– es en esencia el mismo que Newton introdujo en la ciencia de la naturaleza y que aquí ha tenido tan útiles consecuencias.» Este juicio aún forma parte de la etapa precrítica de Kant; se encuentra en su respuesta a la pregunta planteada por la Academia de Berlín sobre la claridad y la precisión, la evidencia en las ciencias metafísicas.[4] Pero más adelante Kant también se mantuvo constantemente en él. La teoría de la naturaleza era y siguió siendo para él teoría matemática de la naturaleza. «Afirmo –escribe aún en el 1786 en el prólogo a sus *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*– que en cualquier teoría de la naturaleza particular puede encontrarse tanta ciencia *auténtica* cuanta matemática quepa hallar en ella. Una teoría pura de la naturaleza sobre determinadas cosas naturales sólo es posible por medio de la matemática; y de este modo la teoría de la naturaleza sólo contendrá tanta cien-

[3] El título completo es *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo, o ensayo acerca de la constitución y del origen mecánico del cosmos, con arreglo a los principios newtonianos* (1755).

[4] Cf. I. Kant, *Indagación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral* (1764), *Ak.* II, p. 286.

cia auténtica cuanta matemática pueda emplearse en ella.»[5]

Es el contraste más agudo que pueda pensarse frente a la concepción goetheana de la naturaleza. La teoría de la naturaleza de Goethe fue una única y constante lucha contra Newton y la física newtoniana. A lo largo de toda su vida esta lucha se agudizó cada vez más, hasta que finalmente llegó a un trágico momento culminante.[6] Por doquier –entre filósofos, físicos, biólogos– buscó Goethe compañeros para esta lucha, pero no pudo convencer a casi ninguno. Se encontraba solo y este aislamiento lo llenaba de creciente amargura. ¿Pero qué podía significar *para él* Kant en esta lucha, Kant, el discípulo e intérprete filosófico de Newton, Kant, que se había puesto como meta investigar críticamente las condiciones lógicas de la ciencia de la naturaleza newtoniana? Kant exigía que la matemática penetrara por completo en la teoría de la naturaleza, Goethe rechazaba con energía tal penetración. «La física –decía– tiene que presentarse separada de la matemática. Aquélla tiene que existir separadamente y, con todas las fuerzas amorosas, reverenciadoras, piadosas, adentrarse en la naturaleza y en su vida sagrada, totalmente al margen de lo que la matemática, por su parte, realice y lleve a cabo. Ésta, por la suya, debe mantenerse independiente de todo lo externo, recorrer su propio y gran camino y configurarse a sí misma más puramente de lo que puede acontecer

[5] I. Kant, *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1768), *Ak.* IV, p. 470.

[6] Cf. E. Cassirer, «Goethe y la física matemática. Una indagación epistemológica», en *Idea y forma*, 1971, pp. 33-80.

cuando, como ha sucedido hasta la fecha, se ocupa de lo existente y aspira a ganarle algo o a amoldarse.»[7]

De donde se sigue que Goethe, desde la física, en modo alguno podía acceder a Kant. Y tampoco el Kant *lógico*, el crítico de la razón pura, puede ofrecerle nada decisivo. Sabemos que Goethe, a diferencia de Herder, admiró profundamente la obra fundamental de Kant. No ahorró esfuerzos por penetrar en ella. Su ejemplar de la *Crítica de la razón pura*, conservado en Weimar, nos muestra el minucioso estudio que le dedicó. Pero en su conjunto la obra no podía ofrecerle la significación que tuvo para Schiller. Surge de otra forma de pensar y quedaba fuera de su curso vital y formativo. Él mismo lo sintió con claridad. «El comienzo –decía– fue lo que me gustó; en el laberinto mismo no pude aventurarme; ora me lo impedía el don poético ora el entendimiento humano, y no me sentía en nada mejorado.»[8]

¿Fue, pues, tan sólo un *compromiso* lo que finalmente condujo a Goethe a tolerar la filosofía kantiana? ¿Fue la amistad con Schiller la que le obligó a tal compromiso? Largo tiempo ha juzgado de este modo la investigación histórico-literaria y aún hoy parece ser ésta la opinión dominante. Pero esta concepción es insostenible. No fue Schiller quien le abrió los ojos hacia Kant. Mucho antes de la íntima relación con Schiller había encontrado su camino hacia Kant. Tenemos un testi-

[7] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 573. *Según los manuscritos de los archivos de Goethe y Schiller* (edición de Max Hecker), *Escritos de la Sociedad Goethe*, Weimar, 1907, vol. XXI, p. 124.

[8] J. W. Goethe, *Influjo de la ciencia moderna*, en *WA.2*, Segunda Serie, vol. XI, p. 49.

monio de esta circunstancia plenamente válido. Ya en el año 1790 escribe Körner a Schiller sobre una visita de Goethe en Dresden. «Goethe ha estado aquí ocho días y he convivido mucho con él; tuve oportunidad de aproximarme a él y estuvo más comunicativo de lo que había esperado. Difícilmente adivinarás dónde encontramos la mayoría de los puntos de contacto. ¿Dónde si no en Kant? Ha encontrado alimento para su filosofía en la *Crítica del discernimiento*.»[9] La *Crítica del discernimiento* abrió a Goethe el camino para comprender la filosofía kantiana. Y fue algo más que filosofía –como enseñanza puramente teórica– lo que encontró en ella. Él mismo nos ha descrito de manera clara y pregnante esta primera impresión en su ensayo *Influjo de la ciencia moderna*: «Mas finalmente cayó en mis manos la *Crítica del discernimiento* y a ella le debo una etapa de mi vida muy feliz. Aquí vi puestas una al lado de la otra mis más dispares preocupaciones, las producciones de la naturaleza y del arte tratadas las unas como las otras, el discernimiento estético y el teleológico iluminándose mutuamente. Si bien no siempre era posible acomodar mi forma de pensar con la del autor, si bien aquí y allá echaba de menos algo, los grandes pensamientos fundamentales de la obra eran, sin embargo, totalmente análogos a mi producción, hacer y pensar del momento; el libro expresaba con claridad la vida interna de la naturaleza tanto como del arte, su acción recíproca desde el inte-

[9] Carta de Schiller a Körner del 6 de octubre de 1790, en *Correspondencia de Schiller con Körner* (edición Goedeke), p. 381; cf. R. Steiger, *La vida de Goethe día a día. Una crónica documental*, Zúrich, Artemis Verl., 1982, vol. III, p. 107.

rior hacia el exterior. Las producciones de estos dos mundos infinitos debían existir por sí mismas, así como lo que está lo uno *junto* a lo otro, más aún, lo uno *para* lo otro, mas no intencionalmente lo uno *por* lo otro.»[10]

En estas últimas palabras captamos dónde se encuentra el eslabón intermedio entre Kant y Goethe. La segunda parte de la *Crítica del discernimiento* lleva el título de «Crítica del *discernimiento* teleológico». También aquí exige Kant una estricta determinación de fronteras. En modo alguno desea excluir el concepto de fin de la consideración de la orgánica ciencia de la naturaleza. Declara imposible una descripción puramente mecánica de los procesos vitales. «Es totalmente cierto –dice– que ni por asomo podemos llegar a conocer suficientemente los seres organizados ni su posibilidad interna según principios meramente mecánicos de la naturaleza, ni mucho menos acertar a explicárnoslos. Y esto es tan cierto como para poder decir sin vacilación alguna que para el hombre resulta absurdo ni siquiera concebir semejante proyecto o esperar que alguna vez pueda surgir un Newton capaz de hacer comprensible tan siquiera la producción de un hierbajo con arreglo a leyes ordenadas sin propósito alguno; bien al contrario, esta comprensión ha de serle negada sin más a los hombres.»[11]

Pero si bien es cierto que Kant no sólo acepta el concepto de fin como principio heurístico de la investi-

[10] J. W. Goethe, *Influjo de la ciencia moderna*, *WA.2*, vol. XI, pp. 50-51.

[11] I. Kant, *Crítica del discernimiento* (1790), *Ak.* V, 400; edición castellana de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, Madrid, Antonio Machado, 2003, p. 382.

gación de la naturaleza, sino que también lo ve como indispensable cuando lo caracteriza como una máxima de la razón pura, no lo es menos que también rechaza con energía la, hasta la fecha, forma ingenua y acrítica de la explicación teleológica. En el siglo XVIII esta estrategia explicativa aún mantenía su fuerza. El historiador de la literatura todavía la encontrará en una obra como *Placer terrenal en Dios* de Brokes.[12] Todo en la naturaleza está al servicio de la gloria de Dios, pero también sirve al mismo tiempo a los fines del hombre; todo está determinado para él, para su utilidad y provecho.

Pero aquello que hoy en día nos hace sonreír del libro de Broke no constituye en modo alguno una excepción. Pensadores auténticamente filosóficos también hablaban como Brokes; así hablaba, por ejemplo, Christian Wolff, al que Kant. en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* llamaba el «creador del hasta la fecha todavía no extinto espíritu de profundidad en Alemania». Wolff tampoco traza en ningún lado una línea de demarcación nítida entre finalidad y mera utilidad. En el año 1726 Wolff prolongó su metafísica alemana, sus *Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma de los hombres* con un escrito específico titulado *Pensamientos racionales acerca de los propósitos naturales de la cosas.* Como el subtítulo indica está destinado al «amante de la verdad». Pero en el fondo se trata de algo diferente. No tenemos ante nosotros un libro para filósofos, sino un auténtico manual para el filisteo alemán del siglo XVIII. Cuando éste al-

[12] Esta obra del poeta tardo-barroco Berthold Heinrich Brockes consta de 9 volúmenes y fue publicada entre 1721 y 1748.

bergaba dudas sobre la función de cualquier cosa natural, sólo necesitaba consultar su Wolff para encontrar de inmediato la explicación correcta. Quedaba ilustrado sobre todas las cosas del mundo, sobre el sol, la luna y las estrellas, sobre el aire y los vientos, sobre vapores, niebla, nubes, rocío, escarcha, lluvia, nieve y granizo.

Será suficiente con entresacar algunos ejemplos particularmente drásticos. ¿Para qué existe la estrella polar? pregunta Wolff. «La estrella polar –reza la respuesta– y las estrellas en general nos sirven para reconocer los lugares, lo cual resulta particularmente importante para los viajeros cuando se extravían al atardecer o por la noche, así como para aquellos a los que la noche sorprende en el campo o en un bosque, y tienen que orientarse cuando desean encontrar el camino que conduce a su casa.»

¡Qué simple y qué ilustrativo, qué instructivo y qué edificante! Un segundo ejemplo. ¿Para qué sirve la luz del día? «La luz del día nos resulta de gran utilidad, pues gracias a ella podemos atender con comodidad a nuestras ocupaciones, que por la noche no podríamos emprender o, al menos, no tan cómodamente y, además, con los costes que implica el arte de hacer luz.» Verdaderamente, aquí no habla el hombre que con algún derecho fue llamado el «preceptor de Alemania» del siglo XVIII; escuchamos tan sólo a un sabio del cuño del fámulo Wagner,[13] el honrado y hogareño profesor que, sentado a su mesa de trabajo, se alegra de la luz del sol porque le ahorra los gastos de la nocturna luz artificial. Pero el profe-

[13] Wagner es el asistente del doctor Fausto en la primera parte del *Fausto*.

sor es amplio de miras e imparcial. Sabe muy bien que la noche también tiene cosas buenas. «En primer lugar, tiene la utilidad manifiesta de que los hombres y los animales, cansados a lo largo del día, pueden recuperarse de nuevo gracias al sueño. Pero sirve también para algunas ocupaciones que por el día no cabe emprender adecuadamente, tales como la caza de pájaros y la pesca.»[14] ¡Sabemos, pues, para qué existen sol, luna y estrellas, para qué el día y la noche! ¡Las estrellas para que podamos encontrar nuestro camino de regreso hacia casa, el día para trabajar, la noche para dormir, para cazar pájaros y para pescar!

En el siglo XVIII no faltaron ataques contra esta sabiduría filistea. Voltaire escribió su *Cándido*, una de sus más mordaces y deliciosas sátiras. Qué bueno es –explica el filósofo en este libro– que Dios nos haya creado con nariz, ¿cómo, si no, podríamos colocarnos nuestras gafas?[15] Kant citó con aprobación esta chanza de Voltaire en un escrito en el que examinó la así llamada demostración físico-teológica.[16] Pero no se quedó parado en la sátira. Ofreció un análisis crítico del concepto de fin, que debía determinar su carácter y sus límites. Goethe

[14] Cf. Ch. Wolff, *Pensamientos razonables*, Frankfurt/Leipzig, 1737, pp. 74, 92 y 125.

[15] «Está demostrado –decía él– que las cosas no pueden ser de otra manera, puesto que todo está hecho para un fin, todo lo está para el mejor fin. Daros cuenta de que las narices han sido hechas para llevar gafas» (Voltaire, *Cándido*, cap. 1; *OC*, ed. Moland, vol. XXI, p. 138. Cf. asimismo el artículo «Fin. Causas finales» del *Diccionario filosófico*).

[16] I. Kant, *La única prueba posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), *Ak*. II, p. 131.

coincide con este análisis sin ninguna reserva. Pues en su juicio sobre la filosofía popular del siglo XVIII estaba totalmente de acuerdo con Kant desde el principio.[17] En una conversación con el canciller Müller[18] observa que la filosofía popular siempre le ha resultado antipática, por lo cual se había inclinado con tanta mayor facilidad hacia la kantiana, que la había aniquilado. Entre los *Epigramas* de Goethe y Schiller se encuentra un dístico titulado *El teólogo*: «Alabado sea el creador del universo, el misericordioso, que cuando creó el alcornoque descubrió también el tapón.»[19]

A lo largo de toda su vida Goethe sintió una insuperable aversión contra este tipo de consideraciones utilitarias. «Nuestro viejo Kant –escribe en una carta a Zelter– prestó un ilimitado servicio al mundo y, si puedo decirlo, también a mí, cuando en su *Crítica del discernimiento* puso a la naturaleza y al arte fuertemente una al lado del otro y concedió a ambos el derecho de actuar sin finalidad a partir de grandes principios. De igual modo, anteriormente, Spinoza había suscitado en mí el

[17] La expresión «filosofía popular» hace referencia a un grupo de intelectuales alemanes del siglo XVIII que intentaron «popularizar» la filosofía ilustrada, particularmente en su versión wolffiana. Formaban parte de este grupo Thomas Abbt (1738-1766), Johann Bernhard Basedow (1723-1790), Johann Jakob Engel (1741-1802), Christian Garve (1742-1798), Friedrich Nicolai (1733-1811), Ernst Platner (1744-1818), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) y Georg Sulzer (1720-1797). Sobre estas cuestiones cf. E. Cassirer, *Goethe y el mundo espiritual*, Berlín, B. Cassier, 1932, pp. 78 *ss.*

[18] *Conversaciones de Goethe con Eckermann*, 2207, *op. cit.*, vol. III, p. 50.

[19] J. W. Goethe, *El teólogo*, *WA.I*, vol. V.1, p. 207.

odio contra las absurdas causas finales. La naturaleza y el arte son demasiado grandes como para agotarse en fines, y tampoco lo necesitan. Correlaciones las hay por todas partes y la vida son correlaciones.»[20]

Pero con todo lo anterior estamos tan sólo a la entrada y en la antesala nuestra investigación. Pues lo que vemos ante de nosotros es tan sólo un momento negativo. Vemos lo que Goethe y Kant *rechazaban*, pero no lo que afirmaba uno y otro, lo que los ligaba positivamente entre sí. Esta ligazón descansa en otra, y más profunda, conexión entre sus intuiciones fundamentales. Aquí sólo puedo esbozar esta conexión muy brevemente y en sus contornos más sucintos. Goethe fue el primero en acuñar la palabra «morfología». Hoy en día esta palabra es muy habitual; se ha introducido en los usos lingüísticos científicos generales. Pero olvidamos con mucha facilidad qué importante y decisivo giro *metodológico* supuso para la biología del siglo XVIII. Con la idea goetheana de la «morfología», con su concepción de la «formación y transformación de las naturalezas orgánicas», surgió un nuevo ideal cognoscitivo. Un botánico moderno, Hansen, dijo sobre la teoría de la metamorfosis de Goethe que el periodo de la botánica que comienza con él se comporta frente al anterior como la química respecto de la alquimia.[21]

Goethe, dicho breve y enérgicamente, consumó el tránsito de la precedente concepción *genérica* de la natu-

[20] Carta de Goethe a Zelter del 29 de enero de 1830, en *Cartas*, *WA.4*, vol. XLVI, p. 223.

[21] Cf. A. Hansen, *La metamorfosis de las plantas de Goethe*, 1907, prólogo, p. viii.

raleza orgánica a la concepción *genética*. La concepción genérica del reino vegetal encontró su expresión clásica en el sistema de la naturaleza de Linneo. Esta concepción cree que hemos comprendido la naturaleza cuando alcanzamos a ordenarla en el entramado de nuestros conceptos, dividiéndola en especies y géneros, en familias, clases y órdenes. Pero a Goethe no le satisfacía esta forma de proceder. De acuerdo con él, aquí aprehendemos tan sólo los *productos*, no el *proceso* de la vida.[22] Y Goethe, no sólo como poeta, sino también como investigador de la naturaleza, deseaba enterarse de este *proceso* de la vida, donde veía lo más grande y lo más elevado. A este respecto pensaba y juzgaba como el Mefisto de la escena de la escuela: «Quien quiera conocer y describir lo viviente, busque primero expulsar el espíritu, tendrá entonces las partes en su mano. Más falta ¡ay! sólo la parte espiritual. "Asa de la naturaleza"[23] la llama la química, burla de sí misma y no sabe cómo.»[24]

Goethe fue un gran admirador de Linneo. Hay un lugar en sus obras donde, en lo que se refiere a la historia de su propia formación interior, lo coloca junto a Shakespeare y Spinoza: sin lugar a dudas, la máxima alabanza que podía rendirle. «Debo confesar –afirma– que tras Shakespeare y Spinoza, Linneo ejerció sobre mí la máxima influencia y ciertamente por el conflicto que

[22] Sobre esta cuestión cf. E. Cassirer, *Goethe y el mundo espiritual*, 1931, pp. 70 *ss*.

[23] Se traduce aquí un curioso híbrido de griego y latín: *Encheireisin naturae*, fórmula que utilizaba Spielmann, el profesor de química que Goethe tuvo en Estrasburgo, para explicar la ligazón de los elementos químicos y los organismos vivos.

[24] J. W. Goethe, *Fausto I*, vv. 1936-1941.

me provocó.»[25] En el bello ensayo en el que Goethe relata la historia de sus estudios botánicos señaló con claridad el carácter de este conflicto. «Si debo ser consciente de aquel conflictivo estado, piénsese entonces en mí como un poeta innato que trata de conformar sus palabras, sus expresiones, inmediatamente a los correspondientes objetos para satisfacerlos en alguna medida. Un poeta tal debe, en efecto, guardar en la memoria una terminología dispuesta, tener preparados cierto número de palabras y adjetivos, para que cuando se le presenta cualquier forma, encontrando una selección adecuada, sepa emplearlos para designarla de manera característica. Tal forma de proceder siempre se me aparece como una especie de mosaico, donde se pone cada tesela acabada junto a la otra, para a partir de miles de individualidades producir finalmente la apariencia de una imagen; y, de este modo, la exigencia en este sentido siempre me resultó en cierto modo desagradable.»[26]

Nos encontramos ante un lugar en el que podemos aprehender con claridad la relación con Kant. Goethe protesta contra la «rígida forma de representación» que encontró en la filosofía y en la biología de su tiempo. «Cuando expuse mi reflexiones morfológicas –dice en su *Campaña en Francia*– tuve por desgracia que percatarme de que la rígida forma de representación (nada puede llegar a ser sino lo que ya es) se había apoderado de todos los espíritus.»[27] Goethe no rechazó totalmente

[25] J. W. Goethe, *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. VI, p. 390.

[26] J. W. Goethe, *Historia de mis estudios botánicos*, *WA.2*, vol. VI, p. 116.

[27] J. W. Goethe, *Campaña en Francia 1792*, *WA.1*, vol. XXXIII, pp. 196-197.

esta forma de representación; en sus escritos morfológicos dice incluso que es la más natural y la más cómoda, y que como tal pasó del siglo XVII al siglo XVIII, y del XVIII al XIX, y así sucesivamente seguirá actuando provechosamente a su manera para presentarnos la realidad de manera clara y distinta. Pero él exige su ampliación y profundización, como puede dárnosla tan sólo la «forma de pensar ideal», que permite «vislumbrar lo eterno en lo transitorio». De esta forma ideal de pensar dice que sólo ella puede elevarnos al punto de vista correcto donde se unifican el entendimiento humano y la filosofía.[28]

Kant rompió en dos lugares la coraza de la «rígida forma de representar», que –según la expresión de Goethe– «ha cubierto de niebla todo el siglo». Kant aceptó la teoría newtoniana de la naturaleza y su reducción a fuerzas que actúan a distancia. Pero no sólo deseaba describir el *ser* de la materia; deseaba comprender su llegar a ser. Y, así, fue uno de los primeros en ofrecer una teoría del desarrollo del mundo material desde la nebulosa originaria hasta su forma presente. Fue el creador de la teoría que hoy denominamos «hipótesis de Kant-Laplace.»[29]

En biología fue incluso un paso más lejos. Vio con claridad la tarea y la meta de una teoría general de la evolución. «Esta analogía de las formas, que en medio de toda su diversidad parecen originarse conforme a un arquetipo común, refuerza la conjetura de un genuino

[28] J. W. Goethe, *Teoría de los colores, WA.2*, vol. VII, p. 120.

[29] La versión kantiana de esta teoría puede leerse en su *Historia universal de la naturaleza y teoría del cielo*, especialmente en el primer apartado de la segunda parte.

parentesco entre ellas en la generación procedente de una primigenia madre común, merced a la gradual aproximación de una especie animal hacia otra, desde aquella en la cual el principio de los fines parece hallarse sumamente acreditado, o sea, el hombre, hasta el pólipo e incluso desde éste hasta los musgos y líquenes, y finalmente hasta la escala más inferior que podamos advertir en la naturaleza: hasta esa materia bruta a partir de la cual y de cuyas fuerzas parece provenir, según leyes mecánicas (similares a aquellas con arreglo a la que opera en los procesos de cristalización), toda la técnica de la naturaleza, lo cual nos resulta tan inconcebible en lo tocante a los seres organizados que nos creemos precisados a pensar algún otro principio para ello. Aquí queda a la discreción del *arqueólogo* de la naturaleza el hacer surgir, a partir de las huellas que se conservan de sus más antiguas revoluciones y con arreglo a todo el mecanismo de la naturaleza que le sea conocido o conjeturable, esa gran familia de criaturas (pues así tiene uno que representársela, si debe haber un fundamento para el contiguo parentesco antes mencionado). Dicho arqueólogo puede hacer que el seno materno de la tierra, justo al salir de su estado caótico (como un gran animal, por decirlo así), alumbre al principio criaturas de forma menos teleológica, mientras éstas alumbran a su vez otras que se configuran adecuándose mejor a su lugar de procreación y a sus relaciones mutuas; hasta que esa misma matriz se solidifique y osifique, limitando sus partos a determinadas especies que no degeneran ulteriormente y haciendo permanecer la diversidad tal como se dio al final de la operación de aquella fecunda fuerza configuradora. Una hipótesis de esta clase puede

calificarse como una audaz aventura de la razón y entre los más perspicaces estudiosos de la naturaleza serán pocos a quienes no se les haya pasado alguna vez por la cabeza.»[30]

Aquí podía Goethe reencontrarse a sí mismo y a sus propias convicciones fundamentales. En su ensayo *Discernimiento contemplativo* relató qué profunda alegría sintió cuando leyó por vez primera este pasaje de la *Crítica del discernimiento*. «En efecto, puesto que –dice– insistí sin descanso, primeramente de manera inconsciente y por un impulso íntimo, en aquello arquetípico y primordial, y puesto que incluso había logrado construir una exposición adecuada a la naturaleza, nada podía seguir impidiéndome insistir denodadamente en la *aventura de la razón*, como la llama el mismo viejo de Königsberg.»[31]

La morfología de Goethe culmina en su teoría de la *metamorfosis*.[32] Goethe ofreció la exposición poética de esta teoría en dos grandes poemas didácticos: «La metamorfosis de las plantas» y «La metamorfosis de los animales», que encontramos en sus poesías. La fundamentación científica tenemos que buscarla en sus escritos de ciencias naturales. Aquí no puedo entrar en los pormenores de esta fundamentación. Me contentaré con esbo-

[30] I. Kant, *Crítica del discernimiento*; *Ak.* V, pp. 418-420; edición castellana de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, *op. cit.*, pp. 404-405.

[31] J. W. Goethe, *Discernimiento contemplativo*, *WA.2*, vol. XI, p. 55.

[32] Sobre la teoría goetheana de la metamorfosis cf. E. Cassirer, *Libertad y forma*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 pp. 219 y 227, así como *La idea de formación y educación en Goethe*, 1932, pp. 344 *ss.*

zar brevemente, de acuerdo con el espíritu del mismo Goethe, sirviéndome de algunos ejemplos pregnantes, los estadios fundamentales de la evolución de esta teoría. En el comienzo situó aquella famosa conversación con Schiller que representa el comienzo de la aproximación espiritual más profunda entre ambos y que puso la firme base para la futura amistad. La crónica de esta conversación se encuentra en el ensayo de Goethe *Feliz acontecimiento.* Goethe y Schiller habían asistido a una conferencia organizada por la Sociedad de Jena para la Investigación de la Naturaleza. Por azar abandonaron la sesión al mismo tiempo y se enredaron en una conversación sobre la conferencia. «Llegamos a su casa y la conversación golpeaba en mi interior; entonces expuse vivamente la metamorfosis de las plantas e hice surgir ante sus ojos, con algunos rasgos característicos, una planta simbólica. Él escuchaba y miraba todo con gran interés y decisiva capacidad de comprensión. Mas cuando finalicé, sacudió la cabeza y dijo: "esto no es una experiencia, es una idea". Me quedé algo desconcertado y contrariado, pues de esta manera se había señalado con máximo vigor el punto que nos separaba. La afirmación de *Gracia y dignidad* me vino a la memoria, el viejo rencor quería hacerse sentir. Me contuve, sin embargo, y repuse: "Mucho me alegro de tener ideas sin saberlo y, además, de verlas con los ojos". Schiller, que tenía mucho más tacto y mejores modales que yo, y que también, debido a las *Horen*, que estaba en vías de publicar, prefería más bien tender puentes que romperlos, respondió a lo anterior como un intelectual kantiano, y como mi obstinado realismo daba ocasión para un vivo debate, nos enfrascamos en un largo combate que luego interrumpimos; ninguno de los dos podía conside-

rarse vencedor, ambos nos teníamos por invencibles. Tesis como la siguiente me hacían muy infeliz: "¿Cómo puede haber, en modo alguno, una experiencia que deba adecuarse a una idea? Pues en esto, en efecto, consiste lo peculiar de una idea, en no poder estar nunca en congruencia con la experiencia". ¡Si él consideraba como una idea lo que yo decía que era una experiencia, tenía que haber sin embargo entre ambos algún punto intermedio que estableciera una relación! En cualquier caso, el primer paso estaba dado. La fuerza de atracción de Schiller era grande, atrapaba a todos aquellos que se le acercaban. Tomé parte en sus proyectos y prometí darle para las *Horen* algún texto que guardaba escondido. Su mujer, a la que estimaba y apreciaba desde su niñez, contribuyó por su parte a que surgiera entre ambos una comprensión duradera, los respectivos amigos estaban contentos, y así, gracias a la enorme, tal vez nunca por completo resoluble, controversia entre objeto y sujeto, sellamos entre nosotros un pacto que ha durado ininterrumpidamente y que ha sido provechoso para nosotros y para algunos otros.»[33]

Cuando hoy en día leemos esta crónica de Goethe sobre su conversación con Schiller no nos resulta difícil aclarar el malentendido que existía entre ambos. Goethe estaba convencido de haber puesto con su teoría de la metamorfosis a la biología sobre un nuevo fundamento, digno de crédito y sostenible empíricamente. Tenía, pues, que extrañarle y ofenderle que Schiller dijera que la planta primigenia no era una experiencia, sino una idea, pues de esta manera veía cuestionada la significación empírico-

[33] J. W. Goethe, *Feliz acontecimiento*, *WA.2*, vol. XI, pp. 17-18.

objetiva de su idea fundamental. Pero con toda seguridad no era ésta la intención de Schiller. Él habla como un «intelectual kantiano». Y en el sistema kantiano la idea no es, como sucede en Platón, un algo que se opone a la experiencia, un algo que está fuera de la experiencia y que es sublime más allá de ella. La idea es más bien un momento, un factor en el mismo proceso de la experiencia. No tiene ninguna existencia autónoma, separada, ontológica, sino que es un principio regulativo necesario para el mismo uso de la experiencia y que le da por vez primera su completitud, su unidad sistemática.[34]

La relación, en el sistema kantiano, entre idea y experiencia, entre condiciones constitutivas y principios regulativos, entre conceptos del entendimiento y conceptos de la razón, es muy difícil y complicada. No puedo en estos momentos detenerme en esta compleja relación; nos llevaría en exceso a las profundidades de la teoría kantiana y nos enredaría en su espinosa terminología. Sólo a *una cosa* podemos aludir aquí. El mismo Goethe, más adelante, llegó a un punto en el que también a propósito de *esta* cuestión podría coincidir con Kant. Cuando concibió en Italia por vez primera el pensamiento de la planta primigenia, la consideraba algo existente de manera fáctica y concreta. La buscaba y estaba convencido de que algún día daría con ella, del mismo modo que encontró la confirmación de su teoría del hueso intermaxilar paseando por el Lido veneciano. El mismo Goethe nos ha narrado en su *Viaje por Italia* cómo una mañana fue al jardín público de Palermo para

[34] Cf. E. Cassirer, *Goethe y Platón*, en *Goethe y el mundo espiritual*, *op. cit.*, pp. 103-148.

allí abandonarse al plan de su poema sobre Nausicaa. «Pero de repente, sin darme cuenta, me atrapó otro fantasma que estos días me perseguía en secreto. Las muchas plantas que yo estaba acostumbrado a ver sólo en macetas y cubas, y la mayor parte del año tan sólo tras los cristales, se alzan aquí frescas y alegres a cielo abierto y, en la medida en que satisfacen plenamente su determinación, se nos hacen más comprensibles. A la vista de tantas nuevas y renovadas imágenes volvió a ocurrírseme la antigua extravagancia: si entre este tropel no podría descubrir la planta primigenia. Se turbaron mis buenos propósitos poéticos, desapareció el jardín de Alcinoo y se me abrió el jardín del mundo.»[35]

Más adelante Goethe aprendió a pensar de otra manera sobre la planta primigenia. Ya no esperaba poder verla con los ojos y cogerla con las manos. Mas no por ello le parecía aminorado o cuestionado el valor de su teoría de la planta primigenia. Ya no se escandalizaba cuando se llamaba idea a la planta primigenia. Él mismo la llamaba de este modo y aún utilizaba otra expresión que es auténticamente goetheana y profundamente significativa. La llamaba un *símbolo*. «La máxima fundamental de la metamorfosis –dice Goethe en una conversación con el canciller von Müller, en julio de 1830– no debe querer explicarse en exceso; lo mejor es decir que es rica y productiva como una idea.» Y cuando en el año 1816 envió a Zelter una nueva edición del *Ensayo sobre la metamorfosis de las plantas* le aconsejó considerar a la obra tan sólo simbólicamente y «pensar siempre a

[35] J. W. Goethe, *Viaje por Italia*, 17 abril 1787, *WA.I*, vol. XXXI, pp. 147 *ss*.

este respecto en cualquier otro ser viviente que se desarrolla progresivamente a partir de sí mismo.»[36]

No necesitamos decidir si en esta transformación intelectual que la misma teoría de la metamorfosis experimentó a lo largo de los años jugaron algún papel las influencias kantianas, o si el trato íntimo con Schiller y el recuerdo de aquella primera conversación contribuyeron a ello. Hasta donde veo, no hay a este respecto una prueba documental definitiva. Pero, al menos, parece sumamente probable que la influencia de Kant sobre el último Goethe fuera cada vez más fuerte y más inequívoca. El mismo Goethe dijo a Eckermann que para su evolución vital fueron de la máxima importancia Lessing y Winckelmann en su juventud y Kant en su madurez.[37] Todo lo que sabemos de la evolución de sus intuiciones fundamentales filosóficas, morales y científicas atestiguan esta tesis.

Kant pudo ejercer esta influencia sobre Goethe porque, en el fondo, éste pensaba sobre la metafísica dogmática como Kant. Tampoco su spinozismo constituía un obstáculo. Pues la influencia que Spinoza ejerció sobre el pensamiento y el sentir de Goethe fue más de carácter ético que metafísico. Él mismo nos ha relatado en *Poesía y verdad* qué encontró en Spinoza: «Por lo demás –dice– tampoco aquí debe pasarse por alto que las vinculaciones más íntimas se siguen tan sólo a partir de lo contrapuesto. La calma de Spinoza, que todo lo

[36] Carta de Goethe a Zelter de 15 de octubre de 1816; *Correspondencia*, 7521, *WA.4*, vol. XXVII, p. 199.

[37] J. W. Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 12 de mayo de 1825.

equipara, contrastaba con mi esforzada ambición, que todo lo agitaba; su método matemático era la antítesis de mi poética forma de pensar y expresarme, y precisamente aquella manera regulada de proceder, que uno no quería encontrar adecuada para los temas morales, me convirtió en su apasionado discípulo, en su más ferviente admirador.»[38]

Donde, empero, se espera y exige de Goethe una adhesión dogmática a un determinado sistema religioso, teológico o metafísico, lo rechaza casi siempre y a menudo con gran brusquedad. Por tal motivo rompió abruptamente con muchos amigos de su juventud, con hombres como Lavater o Fritz Jacobi.[39] En el año 1786 Fritz Jacobi hizo, de nuevo, un último intento: envió a Goethe su libro, recién publicado, *De las cosas divinas y su revelación*. En su carta de respuesta no disimula Goethe su aversión frente todo dogmatismo: «He leído tu librito –dice– con interés, no con alegría. ¡Mucho hay que envidiarte! Casa, propiedades rurales y Pempelfort, riqueza e hijos, hermanas y amigos. Pero Dios, por contra, también te ha castigado con la metafísica y te ha clavado una espina en la carne, mientras que a mí me ha bendecido con la física para que me regale con la con-

[38] J. W. Goethe, *Poesía y verdad*, Libro XIV, *WA*, vol. XXVIII, p. 289. Hay una edición castellana de Rosa Sala en Alba, Barcelona, 1999.

[39] El teólogo Johann Kaspar Lavater (1741-1801) y el escritor y filósofo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) son figuras centrales del *Sturm und Drang*. El libro de Jacobi que Cassirer cita a continuación no fue publicado en el 1786, sino en el 1811; por demás, Goethe no se refiere a *De las cosas divinas y su revelación* (que apareció, en efecto, en 1811), sino al texto de 1786 *Contra la inculpación de Mendelssohn*.

templación de sus obras, de las que sólo ha querido darme como propias unas pocas.»[40]

Tal era y siguió siendo la forma de pensar de Goethe. No quería descifrar el secreto de la vida; se alegraba de la imagen infinitamente rica de la vida. Le bastaba con describir la vida en símbolos. La planta primigenia también se le convirtió en uno de estos símbolos. «Nunca podemos conocer directamente –escribe Goethe en su *Ensayo sobre una teoría del clima*– lo verdadero, idéntico con lo divino; lo vemos tan sólo en su reflejo, en ejemplos, en símbolos, en los fenómenos particulares y afines; lo divisamos como vida inconceptualizable y no podemos sin embargo renunciar al deseo de conceptualizarlo.»[41] Nos encontramos aquí ante un punto en relación al cual no hay ningún conflicto entre Kant y la intuición fundamental de Goethe.

En la *Crítica de la razón pura* Kant deseaba ofrecer la determinación de los límites de la razón pura. Tenía que resolver esta tarea con medios lógicos. Hablaba como crítico del conocimiento que limitaba el saber a su esfera más propia, al campo de la experiencia posible y a los principios de la moralidad. Todo esto podía admitirlo Goethe sin ningún tipo de reservas. Así, explicaba a Eckermann que, de todos los pensadores, sin lugar a dudas había aprovechado máximamente a Kant, en la medida en que traza los límites en los que el espíritu humano es capaz de penetrar, dejando a un lado los pro-

[40] J. W. Goethe, *Correspondencia*, 2312, *WA.4*, vol. VII, pp. 213-214.

[41] J. W. Goethe, *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. XII, p. 74.

blemas irresolubles.[42] En Goethe estaba viva esta misma conciencia; pero él sentía y expresaba como artista. Compuso aquella magnífica oda que tituló *Fronteras de la humanidad*: «Pues con los dioses/no debe hombre alguno / medirse. / Yérguese y toca/con la cabeza / las estrellas, / nunca, empero, / –pie inseguro– / hollarlas puede. / Pues juegan con él / vientos y nubes. / ¿Qué distingue / dioses de hombres? / Que muchas olas / ante aquéllos / fluyen. / Corriente eterna: / álzanos la ola/nos devora la ola. / Nos ahogamos.»[43]

Tal es la auto-humildad y la auto-limitación de Goethe que, empero, nunca le conduce al pesimismo. Pues penetrar en la *finitud* de la existencia humana en modo alguno significa aceptar la *inanidad* de esta existencia. De forma similar, Kant, el crítico de la razón pura, tampoco se convirtió nunca en un escéptico: «El primer paso en asuntos de la razón pura, que caracteriza la niñez de la misma, es dogmático. El segundo paso es escéptico y pone de manifiesto que hay que tener cuidado con el discernimiento escarmentado por medio de la experiencia. Pero aún es necesario un tercer paso, que se corresponde con el discernimiento maduro y varonil, que tiene como fundamento máximas firmes y acreditadas en su universalidad, mediante el cual se ponen de manifiesto no las meras *fronteras*, sino los *límites* determinados de la razón, no meramente la falta de certeza en una u otra parte, sino en atención a todas las posibles preguntas de cierto tipo y, cier-

[42] J. W. Goethe, *Conversaciones con Eckermann*, 1 de septiembre de 1829.

[43] J. W. Goethe, *Fronteras de la humanidad*, *WA. I*, vol. II, p. 81.

tamente, no tan sólo en base a suposiciones, sino a partir de principios.»[44]

Goethe poseía tal «discernimiento maduro y varonil», especialmente en su vejez. «Nuestra opinión» –dice en un ensayo sobre geología– «es que, ciertamente, conviene al hombre aceptar que hay cosas inescrutables, pero que, por contra, no tiene que poner ningún límite a su investigación.»[45] De acuerdo con Goethe, la máxima felicidad del pensador consiste en haber investigado lo investigable y en venerar en silencio lo inescrutable.[46] Del mismo modo pensaba y sentía Kant. Para él, la clave de lo suprasensible, de lo «inteligible», no residía en la razón teórica, sino en la práctica. Pero incluso a propósito del imperativo categórico decía que, ciertamente, no comprendemos su necesidad práctica e incondicionada, «pero sí concebimos su *misterio*, lo cual es todo cuanto en justicia puede exigirse a una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana.»[47]

A pesar de todas las diferencias y oposiciones en sus respectivas naturalezas, Goethe y Kant podían coincidir entre sí en esta fundamental conclusión. Lo que nos hace difícil penetrar en esta conexión es la circunstancia de que a este respecto aún continuamos inclinados a pensar con ciertos conceptos tradicionales y convencio-

[44] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 761, B 789.

[45] «Karl Wilhelm Nose», *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. IX, p. 195.

[46] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 1207, *op. cit.*, p. 250.

[47] I. Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1784), *Ak.* IV, p. 463; edición castellana de Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 165.

nales. En Kant vemos una cima de la reflexión teórica abstracta, mientras que en Goethe, de acuerdo con la caracterización de Schiller, vemos al tipo del pensador y artista «ingenuo». Pero esta esquemática contraposición resulta insuficiente. Ciertamente, en tanto que artista, Goethe era «ingenuo». En *Poesía y verdad* dice que desde su juventud se había acostumbrado a ver su poesía «puramente como un don de la naturaleza». Este don de la naturaleza no podía constreñirlo a su arbitrio; tenía que dejar que imperara libremente. No podía seguir el consejo del director teatral del *Fausto*: «Si os consideráis poetas, tened el mando sobre la poesía»; cuando lo intentaba, fracasaba la mayor parte de las veces.

Pero el *investigador* Goethe no era «ingenuo» en este sentido. Ciertamente, en tanto que investigador de la naturaleza Goethe siempre fue también un pensador intuitivo. Cuando el botánico Link intentó explicar su teoría de la metamorfosis de las plantas mediante un modelo mecánico abstracto, se opuso enérgicamente. «En tales empresas –explicaba– sólo queda la última abstracción, desfigurada y sublimada, y la elevada vida orgánica queda subordinada a los fenómenos de la naturaleza universales totalmente sin forma y sin cuerpo.»[48] Goethe sentía una aversión interna frente a todo lo informe y desfigurado. El ojo –así lo dijo él de sí mismo– era el órgano por medio del cual poseía el mundo. Al igual que Linceo, el guardián de la torre del *Fausto*, «había nacido para ver, encargado de contemplar». Allí donde ya no podía ni ver ni contemplar, cesaba de en-

[48] J. W. Goethe, *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. VI, p. 262.

tender y comprender. Tal fue el motivo por el que siempre estuvo muy alejado de la matemática, en particular en la forma moderna del análisis tal y como había sido fundado por Leibniz y Newton.[49] «Nadie recela más de los números que yo –escribió Goethe en cierta ocasión a Zelter, a propósito de un plan de sustituir la notación musical por una notación numérica– y siempre he evitado y he huido de todo simbolismo numérico como de algo informe y desconsolado.»[50] «Al igual que nuestras pobres palabras, los números –dice en otra ocasión en una conversación con Riemer– son sólo intentos de aprehender y expresar los fenómenos, aproximaciones siempre insuficientes.»[51] En este sentido comprendía y concebía Goethe su teoría de los colores. En ella, como escribe a Schiller, no deseaba ofrecer sino el mundo del ojo, creado por medio de la forma y el color. De esta manera, se transformaba «todo razonamiento en una especie de representación.»[52] Pero cuando Goethe se oponía al mero razonamiento, en modo alguno se oponía a la *teoría*. «Lo máximo –dice– sería comprender que todo lo fáctico es ya teoría.»[53]

Goethe no admitía ninguna frontera rígida entre intuición y teoría, pues tal frontera habría contradicho

[49] Sobre esta cuestión, cf. E. Cassirer, «Goethe y la física matemática», en *Idea y forma*, 1924, pp. 33-80.

[50] Carta de Goethe a Zelter del 12 de diciembre de 1812; *Correspondencia*, 6446, *WA.4*, vol. XXIII, p. 197.

[51] J. W. Goethe, *Conversaciones con Riemer*, 27 de marzo de 1814; *Conversaciones de Goethe con Eckermann, op. cit.*, vol. II, p. 223.

[52] Carta de Goethe a Schiller del 15 de noviembre de 1796; *Correspondencia*, 3443, *WA.4*, vol. XI, p. 264.

[53] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 575, *op. cit.*, p. 125.

su propia experiencia como investigador de la naturaleza. Para él, ambos círculos no eran excluyentes. El prólogo a la *Teoría de los colores* ya expresa esta idea. «La mera vista de una cosa –dice Goethe aquí– no puede hacernos avanzar. Todo ver se convierte en un considerar, todo considerar en un meditar, todo meditar en un enlazar y así podría decirse que en toda atenta mirada sobre el mundo ya teorizamos.»[54]

En modo alguno se trata de una ingenuidad; expresa más bien la más profunda intelección del investigador Goethe sobre la correlación entre fenómeno y teoría, entre «idea» y «experiencia». «El tiempo –dice Goethe en uno de sus aforismos sobre morfología– es regido por las oscilaciones del péndulo, el mundo moral y científico por el movimiento recíproco desde la idea a la experiencia.»[55] Tomando pie en este credo Goethe se oponía a lo que llamaba «abstracción desfigurada»; mas no encontraba nada que discutir contra el espíritu del *análisis* tal y como lo encontraba, de la manera más aguda y más potente, en la crítica kantiana. «Aunque todos nosotros podamos decir –escribe en sus reflexiones sobre aquella memorable sesión de la Academia de París del año 1830 en la que irrumpió la polémica entre Cuvier y Geoffroy de Saint-Hilaire[56]– que separar y enlazar son dos actos vitales

[54] J. W. Goethe, *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. I, p. xii.

[55] J. W. Goethe, *Escritos científico naturales*, *WA.2*, vol. VI, p. 354.

[56] Georges de Cuvier (1769-1832) se oponía a la teoría de la descendencia de la filosofía de la naturaleza idealista, mientras que Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1771-1844) sostenía que la evolución de todas las especies podía derivarse a partir de una planificación única. Cf. E. Cassirer, *Goethe y el mundo espiritual*, *op. cit.*, pp. 85 *ss.*

inseparables, cuanto más vivamente se entrelazan estas dos funciones del espíritu, como el expirar y el inspirar, tanto mejor atendida estará la ciencia y sus amigos.»[57]

En calidad de crítico de la razón, Kant investigaba la forma lógica, los principios del conocimiento empírico; en calidad de artista y de investigador de la naturaleza, Goethe hablaba de «fenómenos originarios». En estos fenómenos originarios encontraba la frontera, una frontera no sólo del pensar, sino también del ver. Exigía del investigador de la naturaleza que no sobrepasara esta frontera: que dejara a los fenómenos primigenios «reposar en su quietud y magnificencia eternas».[58] «Si el físico –dice Goethe en la *Teoría de los colores*– puede llegar a conocer aquello que hemos llamado un fenómeno primigenio, queda entonces aliviado, y el filósofo con él. El primero porque está convencido de haber llegado a los límites de su ciencia, de que se encuentra en las alturas empíricas, desde donde, hacia atrás, puede vislumbrar la experiencia en todos sus niveles, y, hacia adelante, el reino de la teoría, donde no puede penetrar. El filósofo queda aliviado porque toma del físico algo último, que para él se convierte en algo primero.»[59] Goethe tenía claro que todo esto implica en sí cierta abdicación. Pero esta abdicación no le asustaba, pues veía en ella una exigencia teórica inexcusable, tal y como, en el ámbito práctico, la reconocía como un mandamiento moral. «Si en último extremo –decía– me tranquilizo con el fenó-

[57] J. W. Goethe, *Principios de filosofía zoológica*, en *Escritos científicos naturales*, *WA.2*, vol. VII, p. 188.

[58] J. W. Goethe, *Teoría de los colores*, *WA.2*, vol. I, p. 188.

[59] *Ibíd.*, p. 287.

meno primigenio, se trata, en efecto, tan sólo de resignación; pero hay una gran diferencia entre resignarme dentro de los límites de la humanidad o dentro de una hipotética limitación de mi torpe individualidad.»[60]

La concepción de Goethe sobre el *arte* no era la misma que la de Kant, si bien a este respecto se sentía muy próximo de la teoría kantiana tal y como le fue transmitida y explicada por Schiller. Pero también aquí buscaba la *unidad*, mientras que Kant buscaba la *diferencia*. Para Goethe estaba claro que tanto el don del pensamiento como el de la poesía eran innatos. Y también a propósito de la investigación científica no acentuaba menos la necesidad de la imaginación que la del entendimiento analítico. «En el fondo –decía a Eckermann– sin este elevado don no cabe en modo alguno pensar en un investigador de la naturaleza realmente grande.»[61]

«¿Lo es de nacimiento el poeta? No menos el filósofo. / Pues al fin toda verdad es tan sólo formada y vista.» Este dístico, que se encuentra entre los *Epigramas* de Goethe y Schiller, porta el título de *genio científico*.[62] Aquí se separa Goethe de la teoría de Kant. Pues Kant había reservado el genio al arte, negándolo a la ciencia. De acuerdo con él, la ciencia tiene otras fuentes; descansa sobre la experiencia, la observación, la deducción matemática, no sobre la intuición. El genio es el talento (don natural) que da las reglas al arte. No puede apren-

[60] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 577, *op. cit.*, p. 125.

[61] J. W. Goethe, *Conversaciones de Goethe con* Eckermann, 27 de enero de 1839; *op. cit.*, vol. IV, p. 197.

[62] *Epigramas*, 58, *WA.1*, vol. V, p. 213.

derse, ni es susceptible de enseñarse. Por contra, toda proposición científica debe tener su lugar fijo en un determinado sistema de enseñanza; debe ser fundamentable y demostrable objetivamente. Esta exigencia separará ciencia y arte. «En la ciencia el mayor descubridor sólo se diferencia del esforzado imitador y aprendiz según el grado, mientras que aquel al que la naturaleza ha dotado para las bellas artes se diferencia específicamente.»[63] De acuerdo con Kant hay principios *a priori* del juicio del gusto, al igual que hay principios *a priori* del conocimiento teórico. No menos separadas permanecen naturaleza y arte, verdad y belleza; no pueden reducirse a uno y el mismo común denominador.

Para Goethe, por el contrario, no hay en modo alguno una estricta separación entre ambos ámbitos. Su lema son las palabras de Shaftesbury: «todo lo bello es verdad». De acuerdo con él, lo bello «es una manifestación de leyes secretas de la naturaleza, que sin su aparición habrían quedado para nosotros eternamente ocultas.»[64] No cabe separar entre sí, ni en su origen ni en su significación, las leyes de la naturaleza y las leyes de la belleza. En el espíritu de Goethe el tránsito de la consideración de la naturaleza a la consideración del arte se consuma de manera casi imperceptible. Cambia constantemente de una a otra y se siente plenamente satisfecho en este cambio. Pues la interpretación de la naturaleza, de la que Bacon había hablado, debe, según él, ser siempre y al mismo tiempo teórica y estética. «Aquel al

[63] I. Kant, *Crítica del discernimiento*, *Ak.* V, p. 309; edición castellana de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, *op. cit.*, p. 275.

[64] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 183, *op. cit.*, p. 32.

que la naturaleza comienza a revelar su manifiesto secreto –dice– siente un anhelo irresistible por su más digno intérprete, el arte.»[65]

La posición de Kant en la historia de las ideas del siglo XVIII plantea un difícil y complicado problema. Ni las influencias que Kant recibió ni las que parten de él han sido todavía investigadas por completo ni expuestas sintéticamente. Estamos acostumbrados a representarnos a Kant como el pensador solitario, el profundo y sutil filósofo, que, ensimismado y absorbido en sus propios problemas, sólo presta una mínima atención al mundo externo y a los acontecimientos de su época. Pero esta imagen tradicional en modo alguno es acertada; necesita ser completada y rectificada en puntos esenciales. Sabemos por los informes de sus contemporáneos cuán apasionadamente siguió Kant los acontecimientos de la Revolución Francesa. Nuestro estudio anterior ha intentado aclarar la profunda influencia que Rousseau ejerció sobre su evolución intelectual. Es cierto que la vida exterior de Kant fue la de un sabio encerrado en su gabinete, que nunca abandonó los muros de su ciudad natal. Pero esto en modo alguno le impedía seguir con atenta mirada los movimientos intelectuales de su época. Ninguno de ellos parece haber quedado enteramente fuera de su horizonte. Herder, que fue discípulo de Kant en Königsberg en los años sesenta, nos ha legado una vivaz y característica imagen de sus clases de filosofía de esta época, que nos permite ver que estas lecciones en modo alguno se limitaban a problemas abstractos, a cuestiones de lógica y metafísica. Kant también se refería a las preguntas

[65] J. W. Goethe, *ibid*, 201, p. 35.

fundamentales de la ciencia natural, a la psicología y a la antropología, he igualmente hacía justicia a la literatura contemporánea.[66]

Ciertamente, este interés se limitó en lo esencial al periodo precrítico de Kant. Más adelante, en la época más productiva de su vida, en los doce años de preparación de la *Crítica de la razón pura*, refluyó. El conocimiento de Kant de la literatura alemana del siglo XVIII acaba con Wieland.[67] A Goethe sólo parece haberle conocido como el autor del *Werther*. Pero de aquel primer periodo, que lo fue tanto de receptividad como de creatividad y en el que ambas fuerzas aún estaban equilibradas, Kant conservó algunos estímulos que siempre se mantuvieron vivos y que sólo mucho más tarde fueron, para él, fructíferos filosóficamente. Kant había seguido y estudiado atentamente la literatura inglesa sobre el concepto de genio. En la literatura alemana Lessing fue el primero que emprendió el combate contra la nueva generación, contra los representantes de la literatura del ideal del «periodo de los genios». «Tenemos ahora un género de críticos» –escribe Lessing en las *Cartas literarias* aludiendo a Gerstenberg– «cuya mejor crítica consiste en hacer sospechosa toda crítica. ¡Genio, genio! vociferan. El genio está por encima de todas las reglas. "Las reglas oprimen al genio", como si el genio se deja-

[66] Cf. Herder, *Cartas para el fomento de la humanidad*, carta 79; *SW*, ed. Suplan, vol. XVII, pp. 402-408.

[67] El poeta y dramaturgo Christoph Martin Wieland (1733-1813), por aquel entonces muy apreciado, fue el editor de la influyente revista literaria *El Mercurio Alemán* y mantuvo estrechas relaciones con Herder y Goethe.

ra oprimir por algo en el mundo. Y menos aún por algo que, como ellos mismos admiten, deriva de él. El genio tiene en sí mismo la prueba de todas las reglas. Sólo concibe y sigue las que expresan con palabras su forma de sentir. Y esta forma de sentir suya expresada en palabras ¿puede acaso rebajar su actividad?»[68]

Esto que Lessing expresa aquí en la forma de un apercibimiento, Kant, en la *Crítica del discernimiento*, le da una forma estrictamente sistemática e intenta demostrarlo por medio de un análisis del juicio del gusto y de su significado y validez. También para él el «arte bello» es el arte del genio. Pero el genio en modo alguno es un ser sin reglas y desenfrenado en el sentido del *Sturm und Drang*. Es más bien el origen y la fuente de toda regla auténtica: «es la innata disposición del ánimo (*ingenio*) *por medio de la cual* la naturaleza da reglas al arte.»[69] Goethe veía en esta definición de Kant un importante giro no sólo en la historia de la filosofía, sino en la historia de las ideas más general. En *Poesía y verdad* Goethe no sólo quería describir su propia vida y no sólo deseaba aclararse para sí y para los demás su propia evolución poética, quería ofrecer al mismo tiempo una historia de la formación intelectual y artística global de su época. En esta historia atribuye a Kant un puesto significativo, más aún, decisivo. Goethe ve en la teoría de Kant el equilibrio crítico de la antigua polémica entre «genio»

[68] Cassirer ubica este texto de Lessing en sus *Cartas relativas a la literature moderna* (carta 19), cuando en realidad está en *Dramaturgia de Hamburgo*, 96 (1 de abril de 1768).

[69] I. Kant, *Crítica del discernimiento*, *Ak.* V, p. 307; edición castellana de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas, *op. cit.*, p. 273.

y «reglas», que domina toda la poética del siglo XVIII y que ha dejado en ella su impronta. «La palabra "genio" –dice Goethe de su propia juventud, hablando del periodo *Sturm und Drang*– se convirtió en la solución universal. Aún estaba lejos la época en la que podía decirse que el genio es aquella fuerza del ser humano que, mediante el hacer y el obrar, da leyes y reglas. En aquel entonces sólo se manifestaba en la medida en que sobrepasaba las leyes existentes, subvertía las reglas admitidas y se explicaba a sí mismo más allá de todo límite. Y así me encontraba casi más impedido para desarrollarme y manifestarme por las falsas colaboraciones e influencias de aquellos que pensaban como yo que por la oposición de mis antagonistas. La palabra "genio" ha padecido tal tergiversación interpretativa que cabría argumentar la necesidad de desterrarla por completo de la lengua alemana. Y así habrían hecho los alemanes, entre los cuales, por lo general, lo común encuentra más ocasión para prevalecer que en otras naciones, con la más bella flor del lenguaje, con una palabra sólo en apariencia extranjera pero que pertenece por igual a todos los pueblos, si, gracias a una filosofía más profunda, no se hubiera restaurado felizmente su sentido mejor y más profundo.»[70]

Ésta es quizá la apreciación más bella de la filosofía crítica de Kant que se encuentra en la obra de Goethe. Y es tanto más significativa cuanto que la teoría kantiana a él, personalmente, le ofreció mucho menos de lo que dio a Schiller. Para Schiller, el estudio de la filosofía

[70] J. W. Goethe, *Poesía y verdad*, Libro XIX, *WA. I*, vol. XXIX, pp. 146-147.

kantiana puso fin a la efervescencia de los años de juventud. Sólo gracias a este estudio pudo dejar atrás el periodo *Sturm und Drang*, del poeta de *Los bandidos* y del *Don Carlos* pudo convertirse en el poeta del *Wallenstein*. La teoría de Kant se convirtió para él en la mayor fuerza disciplinante, dándole seguridad intelectual y madurez moral. En la vida de Goethe ni la filosofía de Kant ni ninguna otra filosofía jugó este papel. Estuvo y continuó estando obligado a su don poético y él fue el que desde muy temprano satisfizo y conformó su existencia. «Gracias a esta obra más que a ninguna otra –escribe en *Poesía y verdad* a propósito de la primera versión del *Werther*– me salvé de los propios elementos *Sturm und Drang* que, por culpa propia y ajena, por forma de vida azarosa y escogida, por resolución y precipitación, por obstinación y flaqueza, me arrastraban violentamente de aquí allá. Me encontraba de nuevo alegre y libre, como tras una confesión general, autorizado para una nueva vida.»[71]

Fue la *voluntad de forma* y la fuerza de la conformación poética lo que desde muy temprano distinguió a Goethe de sus compañeros de juventud, de poetas como Lenz o Bürger.[72] Más adelante buscó lo que había encontrado en su propia poesía en las obras de la naturaleza y en las obras de los antiguos. Estaban para él al mismo nivel, pues encontraba en ellas las mismas e inviolables coherencia y necesidad. «La coherencia de la

[71] J. W. Goethe, *Poesía y verdad*, Libro XIII; *WA. I*, vol. XVIII, p. 225.

[72] Jakob Michael Reinhold Lenz (1751-1792) y Gottfried August Bürger (1747-1794) son poetas del *Sturm und Drang*.

naturaleza –escribe en cierta ocasión– consuela de la incoherencia de los seres humanos.»[73] Lo mismo le ofrecía esa visión de la antigüedad que alcanzó en Italia. «Estas elevadas obras de arte –dice– son al mismo tiempo como las más elevadas obras de la naturaleza, obras producidas por los seres humanos según leyes verdaderas y naturales: todo lo arbitrario y quimérico desaparece: ahí está la necesidad, ahí está Dios.»[74]

Cuando Goethe regresó de Italia, cuando volvió de nuevo a su antiguo ambiente y a su antiguo trabajo, encontró, incluso entre sus amigos más próximos, poca comprensión y colaboración para todo aquello que había madurado en su interior. Se encontraba casi solo; se sentía aislado e incomprendido. «De la Italia rica en formas –dice– fui arrojado a la informe Alemania, trocando un cielo claro por otro sombrío; los amigos, en vez de consolarme y atraerme de nuevo hacia sí, me llevaban a la desesperación. Mi entusiasmo por los objetos más alejados, apenas conocidos, mi pasión, mis quejas por lo perdido parecían ofenderlos, perdí toda complicidad, nadie entendía mi lenguaje.»[75]

Con este estado de ánimo, Schiller debió parecerle estar realmente en las antípodas. Encontraba en él al representante de todo aquello que había alejado de sí y que creía haber superado en su interior. Veía en Schiller «un talento poderoso, pero inmaduro, que había verti-

[73] Carta de Goethe a Knebel del 2 de abril de 1785; *Correspondencia*, 2091, *WA.4*, vol. VII, p. 36.

[74] J. W. Goethe, *Viaje por Italia. Segunda estancia en Roma*, 6 de septiembre de 1787; *WA.2*, vol. XXXII, pp. 77-78.

[75] J. W. Goethe, *Escritos científicos naturales*, *WA.2*, vol. VI, p. 132.

do a raudales sobre Alemania esas paradojas éticas y teatrales de las que él mismo había intentado purificarse.»[76] Fueron necesarios muchos años antes de que Goethe pudiera sobreponerse a esta sensación. Rechazaba con frialdad y aspereza los intentos de Schiller por entablar amistad. Pero entonces, de repente, se produjo el cambio. Llegó el día en el que ya no vio en Schiller al adversario, sino al aliado. También a este respecto la filosofía kantiana jugó un papel notable, si bien sólo mediato. Goethe comenzó a comprender y a apreciar al «kantiano» Schiller, al autor de las *Cartas estéticas*, pues encontró aquí, en un medio muy diferente, confirmada su propia experiencia. El clasicismo de Goethe descansaba en su idea de «forma interior». Encontraba esta forma en las obras de los antiguos, que veía a la luz de las intuiciones artísticas de Winckelmann. Esta forma era para él la expresión de una necesidad objetiva. «Nada bello hay en el arte –decía– que no esté fundamentado como verdadero conforme a las leyes de la naturaleza.»[77]

El camino de Schiller fue diferente. Desarrolló su teoría estética partiendo del concepto kantiano de libertad: belleza significaba para él «libertad en la apariencia.»[78] Pero Goethe y Schiller podían coincidir plenamente en el resultado, pues para ambos «libertad» y

[76] Cf. a este respecto el ensayo *Feliz acontecimiento*, en *Escritos científicos naturales*, *WA.2*, vol XI, p. 14.

[77] J. W. Goethe, *Conversaciones de Goethe con Eckermann*, 5 de junio de 1826.

[78] Véase la correspondencia de Schiller con Körner del año 1793 y más concretamente la carta del 8 de febrero, donde Schiller enuncia por vez primera esta definición que, por lo demás, repetirá con mucha frecuencia.

«necesidad» no formaban una contraposición excluyente. Entre las dos ideas encontraban una relación de correlación, no de oposición. Kant había mostrado esta correlación en lo moral, explicando que la libertad ética era idéntica con la «autonomía», con la autolegislación. El clasicismo de Goethe y Schiller transfiere esta intuición al arte: se enraíza en el principio de que sólo la ley puede darnos la libertad. Aquí se cierra para ambos el círculo de lo «subjetivo» y lo «objetivo». «La ley, que se hace presente en la apariencia, en la máxima libertad, según sus condiciones más propias, produce lo bello objetivo, que, ciertamente, debe encontrar sujetos dignos por los cuales es aprehendida.»[79]

Kant y Goethe están totalmente de acuerdo en aceptar leyes naturales necesarias y universales. Pero las vías para fundamentar y justificar esta suposición fundamental son enteramente diferentes. Kant sigue su camino lógico-analítico. Comienza con el análisis del principio de causalidad, que tiene que defender contra la duda humeana, mostrando que la experiencia, caso de dar cabida a esta duda, debe transformarse en una mera «rapsodia de percepciones.»[80] Pero la experiencia es en realidad algo diferente, y mucho más que esto. No es un agregado de impresiones de los sentidos, sino un sistema. Tal sistema debe descansar en principios válidos objetivamente y necesarios: «La experiencia sólo es posible mediante la representación de un entrelazamiento necesario de las percepciones.»[81]

[79] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 1346, *op. cit.*, p. 279.

[80] I. Kant, *Prolegómenos para cualquier metafísica futura* (1783), § 26, *Ak.* IV, p. 310.

[81] *Crítica de la razón pura* (1781/1787), A 177, B 218.

Para Kant, esta concepción del concepto de naturaleza se sigue de su concepción y definición del entendimiento. El entendimiento es para él la «capacidad de dar reglas», y las reglas empíricas de la naturaleza son sólo casos particulares y aplicaciones de las reglas *a priori* del entendimiento. Las leyes peculiares de la naturaleza se convierten de este modo en «especificaciones de leyes universales del entendimiento.»[82] «Debemos distinguir las leyes empíricas de la naturaleza, que siempre presuponen percepciones particulares, de las leyes de la naturaleza puras o universales, las cuales, sin tener en su raíz percepciones particulares, contienen meramente las condiciones de su necesaria unificación en una experiencia, y en atención a estas últimas naturaleza y experiencia posible son de todo punto y enteramente una y la misma cosa. Ciertamente, de entrada puede sonar extraño, pero no es menos cierto si digo: el entendimiento no crea sus leyes (*a priori*) a partir de la naturaleza, sino que se las prescribe.»[83]

Goethe desconocía un entendimiento semejante, absolutamente soberano y legislador. Pero tampoco quería quedar varado en el mero pensar y discernir; quería ver. No sólo deseaba conceptos, deseaba, como Fausto, ver a la naturaleza activa yacer ante su alma. Kant explicaba la naturaleza como «la existencia de la cosa en la medida en que es determinada según leyes universa-

[82] En la *Crítica de la razón pura* (A 127-128) escribe Kant: «Pero todas las leyes empíricas son sólo determinaciones específicas de las leyes puras del entendimiento».

[83] I. Kant, *Prolegómenos para cualquier metafísica futura*, § 36, *Ak*. IV, p. 320.

les».[84] Goethe no podía quedarse en *esta* naturaleza, la *natura naturata*; como artista y como investigador quería penetrar en la *natura naturans*. La idea de la metamorfosis fue para él la guía para introducirse en este gran proceso de la productividad creadora interna de la naturaleza. Goethe no pensaba, como Kant, en términos de meras relaciones, sólo podía pensar mediante figuras intuitivas.

Comenzaba sumergiéndose en la plenitud y multiplicidad del reino vegetal y animal. Pero esta plenitud no era todo para él. Rastreaba en ella la pista de algo diferente y más profundo. «Lo individual» –explica Goethe– «no puede servir de modelo para el Todo. Las clases, los géneros, las especies y los individuos se comportan como los casos particulares respecto de la ley; están contenidos en ella, pero ni la contienen ni la ofrecen.»[85] Incluso cuando la consecuencia de la figura sólo se ve en lo universal, ya debería entonces concluirse, sin una experiencia más precisa, que las criaturas vivientes entre sí altamente semejantes deben haberse producido a partir de los mismos principios de formación. Mientras que Kant busca *principios fundamentales* sintéticos, los principios superiores del conocimiento humano, Goethe busca los principios de acuerdo con los cuales forma la naturaleza creadora. «Alegre, hace muchos años, / esforzado el espíritu, acucioso / de investigar y experimentar / cómo la naturaleza creadora vive. / Y es lo

[84] I. Kant, *Prolegómenos para cualquier metafísica futura*, § 36, *Ak*. IV, p. 294.

[85] J. W. Goethe, *Esbozo de una anatomía comparativa*, en *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. VIII, p. 73.

Uno eterno / que múltiple se revela; / pequeño lo grande, grande lo pequeño, / todo según su especie; / siempre cambiante, detenido, / cerca y lejos, lejos y cerca, / construyendo, destruyendo: / he nacido para maravillarme.»[86]

Así como Kant deseaba detener el conocimiento humano en los límites de la experiencia, restringiéndolo a las «condiciones de la experiencia posible»,[87] del mismo modo Goethe extraía la misma conclusión para el ver y para el poetizar. Aquí encontraba de nuevo una inesperada confirmación de su tendencia más íntima. En tanto que poeta ni podía ni quería producir nada que no fluyera de su propia vida. El contenido poético –explicaba– es el contenido de la propia vida. «Nunca he afectado en mi poesía –dice Goethe a Eckermann– lo que no he vivido y lo que no me ha urgido y no me ha movido a crear, ni lo he poetizado ni lo he expresado.»[88] En este sentido no había para Goethe diferencia alguna entre «poesía» y «verdad», así como tampoco reconocía como obligatoria la oposición tradicional entre «idealismo» y «realismo». «El espíritu de lo real –decía– es lo verdaderamente ideal» y explicaba su fantasía como una «fantasía para la verdad de lo real.»[89]

Vemos aquí, ante nosotros, una muy peculiar analogía con la forma de pensar y la filosofía de Kant. Kant

[86] J. W. Goethe, *Poesías*, *WA.2*, vol. III, p. 84. El título del poema es *Parabasis*.

[87] En la *Crítica de la razón pura* Kant habla de las categorías «como condiciones de una experiencia posible» (A 139, B 178).

[88] Goethe, *Conversaciones de Goethe con Eckermann*, 10 de marzo de 1830.

[89] Goethe, *Conversaciones con Riemer*, 1827 y *Conversaciones con Eckermann*, 25 de diciembre de 1825; ed. Biedermann, pp. 484 y 245.

fue y siguió siendo el filósofo del *a priori*. Pero para él el conocimiento *a priori* no abre ningún ámbito propio y autónomo *más allá* de la experiencia. El *a priori* es más bien un momento en la estructura del mismo conocimiento empírico; en su significado y uso está ligado a este último. Goethe se sintió fuertemente atraído por *esta* concepción de lo «ideal»; en su ejemplar de la *Crítica de la razón pura*[90] subrayó dos veces ese pasaje en el que Kant explica que todo lo que el entendimiento crea a partir de sí mismo, sin tomarlo prestado de la experiencia, no tiene sin embargo otro fin que el de un uso exclusivamente empírico.[91]

El resultado de la analítica transcendental de Kant puede en cierto sentido resumirse en *una* frase: los pensamientos sin contenido están vacíos. Pero, de acuerdo con Kant, nuestros pensamientos sólo pueden recibir un contenido por el hecho de referirse a la intuición, a la intuición pura o empírica. Sin esta referencia, ciertamente, tendríamos formas de pensamiento, pero estas formas no poseerían absolutamente ninguna significación objetiva, absolutamente ningún valor cognoscitivo empírico. «Así pues, intuición y conceptos constituyen los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos sin la intuición que les corresponde de alguna manera, ni la intuición sin conceptos, pueden proporcionar un conocimiento.»[92] Los conceptos puros del entendimiento, en sí mismos, no son otra cosa que funciones lógicas del juzgar. Si estas funciones

[90] K. Vorländer describió este ejemplar en su libro *Kant, Schiller, Goethe*, 1907, pp. 271-279.

[91] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 236, B 295.

[92] I. Kant, *ibid.*, A 50, B 74.

deben transformarse de meros pensamientos en *conocimientos*, tienen entonces que llenarse con una intuición. «Si no pudiera darse para el concepto una intuición correspondiente, sería entonces un pensamiento según la forma, pero sin absolutamente ningún objeto, y mediante él no sería posible conocimiento alguno de ninguna cosa; porque ni habría ni podría haber algo sobre lo que pudiera aplicarse mi pensamiento.»[93]

Goethe debió sentirse poderosamente atraído por *esta* teoría. Se encontraba aquí con respecto de Kant en una relación mucho más libre que la de la filosofía académica alemana, pues ésta veía en las tesis kantianas sólo el lado negativo, no el positivo. Para los discípulos de Wolff y los partidarios de la ontología wolffiana, Kant fue y siguió siendo el «omnidestructor», como Mendelssohn lo llamó.[94] Kant, en efecto, habría dicho que los principios del entendimiento puro «son meramente principios de la exposición de los fenómenos» y que, por tanto, «el orgulloso nombre de una ontología adecuada para ofrecer a propósito de las cosas en general un conocimiento sintético *a priori* en el seno de la doctrina sistemática tiene que ceder el lugar al más modesto de una mera analítica del entendimiento puro.»[95] Goethe, por el contrario, vio en esta crítica kantiana a la filosofía académica no una obra de destrucción, sino una obra de liberación. Reencontró en ella la tendencia básica del «pensar objetual», que no quiere separarse de las intui-

[93] I. Kant, *ibíd*, B 146.

[94] La expresión puede leerse en Moses Mendelssohn, *Horas matutinas o Lecciones sobre la existencia de Dios*, en *GW*, vol III.2, p. 3.

[95] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 247, B 303.

ciones, sino impregnarse de la manera más íntima con ellas.»[96] Y también coincidía plenamente con la modestia kantiana. Goethe se satisfacía con el «reflejo coloreado» y estaba convencido de que en este reflejo coloreado tenemos la vida. «Vivimos dentro de fenómenos derivados –decía– y en modo alguno sabemos cómo llegar a la pregunta primordial.»[97] Así pues, la negación del conocimiento «absoluto» no significaba para él pérdida alguna y no ponía a *su* manera de investigar ningún límite definido. «No me atrevo a hablar –decía– de Absoluto en sentido teórico; mas puedo afirmar que quien lo reconoce en el fenómeno y siempre lo tiene a la vista, obtiene de ello un gran provecho.»[98]

¿Era acertada la imagen que Goethe se hacía de la teoría kantiana? ¿Podemos atribuirle *verdad* objetiva histórica? *Esta* pregunta apenas si puede responderse con un simple «sí» o «no». Ciertamente, no aconsejaría a nadie dar cabida en un manual de historia de la filosofía a la concepción y exposición goetheana de la filosofía kantiana. El mismo Goethe nos ha contado que cuando en ocasiones se veía enredado en conversaciones sobre la filosofía kantiana y él exponía su propia interpretación, los kantianos presentes sacudían la cabeza. «Más de una vez me encontré con que uno u otro admitía con risueña sorpresa que mi postura era análoga a la kantiana, si bien de una manera peculiar».[99] En Goethe no podemos

[96] Cf. J. W. Goethe, *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. XI, p. 58.

[97] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 1208, *ibid.*, p. 251.

[98] J. W. Goethe, *ibid.*, 261, p. 47.

[99] J. W. Goethe, *Escritos de ciencias naturales*, *WA.2*, vol. XI, pp. 51 *ss.*

buscar más que una analogía semejante. No se reconocía miembro de ninguna escuela filosófica, ni seguidor de la palabra de ningún maestro. Aquí tenemos que pensar en el siguiente epigrama de Goethe: «¿Qué deseas tú, que por tu inclinación / hasta el infinito se te envía? / No formas parte de ningún gremio, / aficionado hasta el final.»[100]

También en filosofía Goethe siguió siendo un aficionado. No podemos llamarlo ni un kantiano ni un spinozista en el sentido estricto de la palabra. Pero no por ello necesitamos negar la verdad interna de su visión de Kant o de Spinoza. Debemos tan sólo entender y comprender el concepto de verdad en su propio sentido: «sólo lo que es fructífero es verdadero», dice Goethe. Y tanto Spinoza como Kant le resultaron sumamente fructíferos. Mucho de lo que Goethe dijo sobre Kant es muy particular, incluso peculiar. Pero precisamente en esta peculiaridad resulta altamente significativo y explicativo. «Llamo verdad –dice Goethe– a conocer mi relación conmigo mismo y con el mundo externo. Y, así, puede cada cual tener su propia verdad, que es sin embargo siempre la misma.»[101]

En este sentido podemos comprender y apreciar que los grandes *artistas* de la época clásica se hubieran formado en su espíritu diferentes imágenes de Kant. En el escrito *Winckelmann y su siglo* –una de las más bellas caracterizaciones del siglo XVIII que nos es dado leer– dice Goethe que ningún sabio puede rechazar, oponerse

[100] J. W. Goethe, *Obras, WA.I*, vol. III, p. 243.
[101] J. W. Goethe, *Máximas y reflexiones*, 198, *op. cit.*, p. 35.

o desdeñar impunemente ese gran movimiento filosófico comenzado por Kant.[102] Esto no vale sólo para los sabios, sino también para los artistas. Muy pocos de ellos no se vieron afectados de alguna manera por las ideas kantianas. Pero cada uno de ellos vio a Kant desde una luz diversa y nueva y desde una perspectiva diferente. Las ideas filosóficas profundas no afectan tan sólo a su propio círculo, sino que se convierten en fuentes de luz espiritual que irradian en todas direcciones. Pero lo que surge a partir de estos rayos no sólo depende de las características de la fuente, sino del espejo en el que inciden y que los refleja. Esta reflexión fue diferente para Schiller, para Goethe, para Beethoven. El estudio de la *Crítica de la razón pura* y de la «Crítica del discernimiento estético» abrió nuevas perspectivas a Schiller y le resultó decisivo. Goethe llegó a Kant por el camino de la «Crítica del discernimiento teleológico». Beethoven quedó atrapado y extasiado por la *Crítica de la razón práctica.* Todos ellos leyeron *el mismo* Kant y, sin embargo, para cada uno de ellos fue diferente y nuevo, porque despertó en ellos e hizo efectivas otras fuerzas productivas, fuerzas productivas de carácter espiritual, moral y artístico.

[102] J. W. Goethe, *Winckelmann y su siglo*, *WA. I*, vol. XLVI, p. 55.

BIBLIOGRAFÍA

1. Siglas de las fuentes o ediciones de referencia empleadas para citar a Rousseau, Kant y Goethe

CC [Correspondencia completa]: *Correspondence complète de Jean-Jacques Rousseau* (edición crítica establecida y anotada por R.A. Leigh), Institut et Musée Voltaire / Voltaire Foundation, Ginebra / Oxford, 1965-1998; 52 vols.

OC [Obras completas]: Jean-Jacques Rousseau, *Oeuvres complètes* (edición publicada bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond), Gallimard, París, 1959-1995; 5 vols.

Ak [Akademieausgabe, o edición de la Academia de Ciencias de Berlín]: *Kants gesammelte Schriften* (hereausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenchaften), Berlín, 1900 y *ss.*; 29 vols.

WA [Weimarer Ausgabe, o edición de Weimar]: Johann W. Goethe, *Werke* (im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen). *WA.1*: *Obras en sentido estricto*, Weimar, 1887-1918; 55 vols. / *WA.2*: *Escritos de ciencias naturales*, Weimar, 1890-1804; 13 vols. / *WA.3*: *Diarios*, Weimar, 1887-1912; 15 vols. / *WA.4*: *Correspondencia*, Weimar, 1887-1912; 50 vols.

2. Ediciones originales en alemán utilizadas para esta versión castellana

CASSIRER, E.: *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, Wissenschaftliche Buchgeselschaft, Darmstadt, 1979. Reimpresión realizada por la Yale University Press de la primera publicación aparecida en el *Archiv für Geschichte der Philosophie* XLI, 1932, pp. 117-213 y 479-513.

CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe* (edición de Rainer A. Bast), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991. Se recogen aquí los ensayos *Kant y Rousseau* (1939) y *Goethe y la filosofía kantiana* (1944).

3. Traducciones al inglés, francés e italiano

CASSIRER, E.: *Le problème Jean-Jacques Rousseau* (traducción de Marc Launy, prefacio de Jean Starobinski), Hachette, París, 1987.

CASSIRER, E.: *The Question of Jean-Jacques Rousseau* (edición de Peter Gay), Columbia University Press, 1954.

CASSIRER, E.: *Il problema Gian-Giacomo Rousseau* (traducción de Maria Albanese), Florencia, 1938.

CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe. Deux Essais* (traducción e introducción de Jean Lacoste), Belin, Saint-Germain du Puy, 1991.

CASSIRER, E.: *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays* (traducción de James Gutmann, Paul Oskar Kristeller y John Herman Randall; introducción de Peter Gay), Harper & Row, New York, 1963. [Antes de que apareciera incluso en alemán, esta versión inglesa fue publicada en el *Journal of History of Ideas*, Princeton University Press, 1945.]

4. Traducciones al castellano de la obra de Cassirer (selección)

Kant, vida y doctrina (traducción de Wenceslao Roces), FCE, México, 1948 (1ª), 2003.

El mito del Estado (traducción de Eduardo Nicol), FCE, México, 1947 (1ª), 2004.

Filosofía de la Ilustración (traducción de Eugenio Ímaz), FCE, México, 1950 (rev. de la 1ª 1943), 2002.

Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento, Emecé, Buenos Aires, 1951.

Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura (traducción de Eugenio Ímaz), FCE, México, 1945(1ª), 2006.

Las ciencias de la cultura (traducción de Wenceslao Roces), FCE, México, 1951 (1ª), 2005.

Filosofía de las formas simbólicas, I. El lenguaje (traducción de Armando Morones), FCE, México, 1971 (1ª), 2003.

Filosofía de las formas simbólica, II. El pensamiento mítico (trad. de A. Morones), FCE, México, 1973 (1ª), 2003.

Filosofía de las formas simbólicas, III. Fenomenología del reconocimiento (trad. de A. Morones), FCE, México, 1976 (1ª), 2003.

Esencia y efecto del concepto de símbolo (traducción de Carlos Gerhard), FCE, 1975 (1ª), 1989.

El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, I. El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento del concepto de naturaleza. Los fundamentos del idealismo (traducción de Wenceslao Roces), FCE, México, 1953 (1ª), 2004.

El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, II. Desarrollo y culminación del racionalismo. El problema del conocimiento en el sistema del empirismo,

de Newton a Kant, La filosofía crítica (trad. de W. Roces), FCE, México, 1957 (1ª), 2000.
El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, III. Los sistema postkantianos (trad. de W. Roces), FCE, México, 1957 (1ª), 2003.
El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna, IV. De la muerte de Hegel a nuestros días (trad. de W. Roces), FCE, México, 1948 (1ª), 1998.

5. Traducciones al castellano de la obra de Rousseau (selección)

Las confesiones (traducción, prólogo y notas de Mauro Armiño), Alianza Editorial, Madrid, 1997.
Las ensoñaciones del paseante solitario (prólogo y notas de Mauro Armiño), Alianza Editorial, Madrid, 1979.
Del contrato social (edición de Sergio Sevilla), Biblioteca Nueva, Madrid, 2005.
Discurso sobre las ciencias y las artes / Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres (prólogo, traducción y notas de Mauro Armiño), Alianza Editorial, Madrid, 1980.
Emilio, o de la educación (edición de Mauro Armiño), Alianza Editorial, Madrid, 1990.
Emilio y Sofía, o los solitarios (traducción, notas y estudio preliminar de Julio Seoane Pinilla), Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.
Escritos políticos (edición de José Rubio Carracedo), Trotta, Madrid, 2006.
Discurso sobre la economía política (traducción y estudio preliminar de José E. Candela), Tecnos, Madrid, 1985.

Escritos sobre la paz y la guerra (prólogo de Antonio Truyol; traducción de Margarita Morán), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

Proyecto de constitución para Córcega / Consideraciones sobre el gobierno de Polonia y su proyecto de reforma (introducción y traducción de Antonio Hermosa), Tecnos, Madrid, 1988.

Ensayo sobre el origen de las lenguas, en el que se habla de la melodía y de la imitación musical (edición, prólogo y notas de Mauro Armiño), Akal, Madrid, 1980.

Carta a D'Alambert (traducción y notas de Emilio Bernini; estudio preliminar de Eduardo Rinesi), Arcis, Santiago de Chile, 1996.

Cartas desde la montaña (edición de Antonio Hermosa Andujar), Sevilla, 1989.

Cartas morales y otra correspondencia filosófica (edición de Roberto R. Aramayo), Plaza y Valdés, Madrid, 2006.

6. Traducciones al castellano de la obra de Kant (selección)

Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime (traducción, estudio y notas de Dulce María Granja Castro. Edición bilingüe), FCE-UNAM, México, 2004.

¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia (edición de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Fundamentación para una metafísica de las costumbres (versión castellana, estudio preliminar, notas e índices de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2002.

Crítica de la razón pura (edición de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1978.

Crítica de la razón práctica (versión castellana, estudio preliminar, notas e índices de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2000.

Crítica de la razón práctica (traducción, estudio y notas de Dulce María Granja Castro. Edición bilingüe), FCE-UNAM, México, 2005.

Crítica del discernimiento (edición de Roberto R. Aramayo y Salvador Mas), Antonio Machado, Madrid, 2003.

La religión dentro de los límites de la mera razón (traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa), Alianza Editorial, Madrid, 1991.

La metafísica de las costumbres (traducción de Adela Cortina y Jesús Conill; estudio preliminar de Adela Cortina), Tecnos, Madrid, 1989.

El conflicto de las facultades. En tres secciones (edición de Roberto R. Aramayo; con un epílogo de Javier Muguerza), Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Antropología en sentido pragmático (traducción de José Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 1991. [*Anthropologie* (1798)]

Antropología práctica (edición de Roberto R. Aramayo), Tecnos, Madrid, 1990.

Sobre pedagogía (traducción de Lorenzo Luzuriaga), Daniel Jorro, Madrid, 1911. (Reimpresa en Akal, con prólogo y notas de Mariano Fernández, Madrid, 1983.)

Lecciones de Ética (versión castellana de Roberto R. Aramayo y Concha Roldán; estudio introductorio de Roberto R. Aramayo), Editorial Crítica, Barcelona, 1988.

Kant. Antología (edición de Roberto R. Aramayo), Península, Barcelona, 1991.

7. Traducciones al castellano de la obra de Goethe (selección)

Obras completas (recopilación, traducción, estudio preliminar y notas de Rafael Cansinos Assens), Aguilar, Madrid, 1987 (4ª edición, 2ª reimpresión); 3 vols.
Poesía y verdad. De mi vida (traducción, introducción y notas de Rosa Salas), Alba Editorial, Madrid, 1999.
Confesiones de una alma bella (edición de Salvador Mas), Antonio Machado, Madrid, 2001.
Elegías Romanas / Erótica romana (traducción, notas y estudio de Salvador Mas), Antonio Machado, Madrid, 2005.
Conversaciones con Goethe, de J. P. Eckermann (edición y traducción de Rosa Sala), Acantilado, Madrid, 2005.

8. Estudios sobre Cassirer (selección)

The Philosophy of Ernst Cassirer (edición de Paul Arthur Schilpp), Open Court Publishing Company, La Salle, Illinois), 1949.
Ernst Cassirer: De Marbourg à New York. L'intineraire philosophie (Actas del Coloquio de Nanterre, 12-14 de octubre de 198, editadas bajo la dirección de Jean Seidengart), Les Editions du Cerf, París, 1990.
Cassirers Weg zur Politik (edición de Von E. Rudolph), Hamburgo, 1999.
BAST, R. A.: *Problem, Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer in Historischer Kontext*, Berlín, 2000.
BONGARDT, M.: *Die Fraglichkeit der Offenbarung. Ernst Cassirers Philosophie als Orientierung im Dialog der Religionen*, Regensburg, 2000.

CASSIRER, T.: *Mein Leben mir Ernst Cassirer*, Hildesheim, 1981.

GREASER, A.: *Ernst Cassirer*, Manchen, 1994.

KAUTZ, T.: *Ernst Cassirer und die Ethik*, Darmstadt, 1990.

LIPTOM, D. R.: *Ernst Cassirer. The Dilemma of a liberal intellectual in Germany, 1914-1933*, Toronto/Londres, 1978.

PAETZOLD, H.: *Von Marburg nach New York. Eine philosophische Biographie*, Darmstadt, 1995.

SCHMITZ-REGAL, C.: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlín, 1997.

9. Estudios sobre Rousseau, Kant y Goethe (selección)

ARAMAYO, R.R.: *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (con prólogo de Javier Muguerza), Tecnos, Madrid, 1992.

—, *La quimera del Rey Filósofo*, Taurus, Madrid, 1997.

—, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar*, Edaf, Madrid, 2001.

ARAMAYO, R.R., MUGUEZA, J. y ROLDÁN, C. (eds.): *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de* Hacia la paz perpetua *de Kant*, Tecnos, Madrid, 1996.

ARAMAYO, R.R. y ONCINA, F. (eds.): *Ética y antropología: un dilema kantiano*, Comares, Granada, 1999.

ARAMAYO, R.R. y VILAR, G, (eds.), *En la cumbre del criticismo*, Anthropos, Barcelona, 1992.

—, "Las claves rousseaunianas del concepto kantiano de Ilustración", en *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Argentina) XXXI, 2 (primavera 2005), pp. 237-252.

—, "Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta 'kantiana' por una primacía moral", introducción a J.J. Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica* (edición de Roberto R. Aramayo), Plaza y Valdés (col. *Theoria cum Praxi*, Serie Clasica/Textos 1), Madrid, 2006, pp. 17-65.

AUDI, P.: *Rousseau, éthique et passion*, PUF, Paris, 1997.

BERMUDO, J.M.: *Rousseau. La profesión de fe del vicario saboyano*, Montesinos, Barcelona, 1984.

BOSWELL, J.: *Encuentro con Rousseau y Voltaire*, Mondadori, Barcelona, 1997.

BURGUELIN, P.: *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris, 1973.

CLÉMENT, Pierre-Paul: *Jean-Jacques Rousseau. De l'éros coupable à l'é*ros glorieux, Slatkine Reprints, Genève, 1998.

COBO, R.: *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid, 1985.

DERATHÉ, R.: *Jean-jacques Rousseau et la science politique de son temps*, J. Vrin, Paris, 1988.

FAGUET, E.: *J.J. Rousseau. Su vida*, Americalee, Buenos Aires, 1945.

FERNÁNDEZ, J.F.: *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, FCE, México, 1988.

FUSIL, C.-A.: *Rousseau, juge de Jean-Jacques, ou la comédie de l'orgueil et du coeur*, Plon, Paris, 1923.

GOLDSCHMIDT, V.: *Anthropologie et politique. Les principes du système de Jean-Jacques Rousseu*, J. Vrin, Paris, 1974.

GOUHIER, H.: *Rousseu et Voltaire. Portrait dans deux miroirs*, J. Vrin, Paris, 1983.

GOYARD-FABRE, Simone: *Politique et philosophie dans les oeuvres de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris, 2001.

GRIEMSLEY, R.: *La filosofía de Rousseau*, Alianza, Madrid, 1988.

GROETHUYSEN, B.: *J.-J. Rousseau*, FCE, México, 1985

GUÉHENNO, J.: *Jean-Jacques Rousseau. Historia de una conciencia* (traduccón de Anna Montero Bosch), Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1990.

GUYOT, Charly: *Plaidoyer pour Thérèse Levasseur, servante, maitraisse et épouse de J.-J. Rousseau,* Ides y Calendes, Neuchatel, 1962.

HÖFFDING, H: *Rousseau* (traducción de Fernando Vela), Revista de Occidente, Madrid, 1931.

LABROUSE, R.: *Rousseau y su tiempo*, Yerba Buena, Buenos Aires, 1945.

LAUNAY, M.: *Jean-Jacques Rousseau, écrivain politique*, Cannes, 1971.

LEMAÎTRE, J.: *Juan Jacobo Rousseau* (trad. de Julio Irazusta), Huemel, Buenos Aires, 1967.

LEDUC-FAYETTE, Denise: *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, J. Vrin, Paris, 1974.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, J.: *La ley del corazón. Un estudio sobre Rousseau*, Univ. De Murcia, 1989.

MAY, Georges, *Rousseau*, Seuil, Paris, 1994.

MEDINA, D.: *Jean-Jacques Rousseau: lenguaje, música y soledad*, Destino, Barcelona, 1988.

MONDOLFO, R.: *Rousseau y la conciencia moderna*, Eudeba, Buenos Aires, 1962.

MOREAU, J.: *Rousseau y la fundamentación de la democracia* (traducción de Juan del Agua), Espasa-Calpe, Madrid, 1977.

MUGUERZA, J. y RODRÍGUEZ ARAMAYO, R.R.: *Kant después de Kant. En el bicentenario de la* Crítica de la razón práctica, Tecnos, Madrid, 1989.

PHILONENKO, Alexis, *Rousseau et la pensée du malheur*, J. Vrin, Paris, 1984; 3 vols.

PINTOR-RAMOS, A.: *El deísmo religioso de Rousseau*, Univ. Pontificia, Salamanca, 1982.

PROAL, Louis: *La psychologie de Jean-Jacques Rousseau*, Félix Alcan, Paris, s/f.

RECUERO, J. R.: *La libertad en Rousseau y Kant. De la teoría a la práctica*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2004.

ROLLAND, Romain: *El pensamiento vivo de Rousseau* Losada, Buenos Aires, 1939.

RUBIO-CARRACEDO, José: *Rousseau en Kant*, Universidad Externado de Colombia, Bogotá, 1988.

SCHNEIDER, M: *Jean-Jacques Rousseau et l'espoir écologiste*, Pygmalion, Paris, 1978.

STAROBINSKI, Jean: *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (traducción de Santiago González Noriga), Taurus, Madrid, 1983.

TODOROV, T.: *Frágil felicidad. Un esnayo sobre Rousseau*, Gesida, Barcelona, 1987.

TROUSSON, Raymond: *Jean-Jacques Rousseau. Gracia y desgracia de una conciencia* (versión española de Mauro Armiño), Alianza Universidad, Madrid, 1995.

—, *Jean-Jacques Rousseau jugé par ses contemporains*, Honoré Champion, 2000.

—, *Jean-Jacques Rousseau*, Tallandier, Paris, 2003.

—, *Jean-Jacques Rousseau raconté par ceux qui l'ont vu*, Académie Royale de lange et de Littérature Française, Bruxelles, 2004.

VILLAVERDE, M.J.: *Rousseau y el pensamiento de las luces*, Tecnos, Madrid, 1987.

Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau (publié sou la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger), Honoré Champion Éditeur, Paris, 1996.

CRONOLOGÍA DE ERNST CASSIRER [1874-1945]

1874 El 28 de julio nace Ernst Cassirer en Breslau (hoy Wroclaw, Polonia), cuarto hijo de una acomodada familia de comerciantes judíos.

1892 Tras un brillante bachillerato, comienza estudios de derecho en la Universidad de Berlín. Luego, se traslada a las Universidades de Leipzig y Heidelberg para estudiar filosofía y literatura como materias principales, que complementa con matemáticas, biología y física. En octubre marcha a Munich, que será su residencia principal hasta 1902.

1894 Un curso impartido por Georg Simmel (1858-1918) sobre Kant le hace interesarse por la obra de Cohen y el neokantismo de Marburgo.

1896 Se traslada a Marburgo para estudiar con Hermann Cohen (1842-1918).

1899 Se doctora con *La crítica del conocimiento natural y científico de Descartes.*

1902 Publica *El sistema de Leibniz en sus fundamentos científicos.* Se casa con su prima Toni Bondy. De octubre de 1902 a octubre de 1919 fija su residencia en Berlín.

1905 En mayo viaja a Weimar para visitar la casa de Goethe.

1906 Se habilita en la Universidad de Berlín con *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia moderna.* Dilthey apoya su ingreso como profesor.

1907 Publica el segundo volumen de *El problema del conocimiento.*

1910 Publica *El concepto de sustancia y el concepto de función.*

1913 Decide no atender la invitación que le cursa la Universidad de Harvard.

1916 Publica *Libertad y forma. Estudios para una historia del pensamiento alemán.*

1917 Inicia el proyecto de una *Filosofía de las formas simbólicas.*

1918 Aparece *Kant, vida y doctrina.*

1919 Le ofrecen una cátedra en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Hamburgo. Descubre la biblioteca Warburg y su valiosa colección sobre historia del arte.

1920 Publica el tercer volumen de *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia moderna: los sistemas postkantianos.*

1921 Publica *La teoría de la relatividad de Einstein.*

1923 Aparece el primer volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas: el lenguaje.*

1925 Segundo volumen: *El pensamiento mítico.*

1927 Publica *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento.*

1928 Conferencia sobre *La idea de la constitución republicana.*

1929 Es nombrado rector de la Universidad de Hamburgo. Publica *La fenomenología del conocimiento*, tercer volumen de la *Filosofía de las formas simbólicas.* Tiene lugar en Davos (Suiza) su célebre polémica con Heidegger entre los días 7 de marzo y 6 de abril.

1931 Trabaja en la Biblioteca Nacional de París los materiales de su estudio sobre la Ilustración.

1932 Publica diversos trabajos: *Filosofía de la Ilustración, Goethe y el mundo histórico, La unidad en la obra de Rousseau, El lugar de Spinoza en la historia del pensamiento universal, De la naturaleza y el devenir del derecho natural, El problema Jean-Jacques Rousseau.* Imparte dos conferencias sobre Goethe en La Sorbona y otra sobre Rousseau en la Sociedad Francesa de Filosofía.

1933 Hitler se convierte en canciller de Alemania. En julio, Cassirer dimite de sus funciones en la Universidad de Hamburgo y es reclamado como profesor por el All Souls Collage de Oxford. Traba contacto con Albert Schweitzer.

1935 Cassirer se traslada a Suecia y ocupa una cátedra en la Universidad de Göteburg.

1936 Publica *Determinismo e indeterminismo en la ciencia moderna.*

1939 Adquiere la nacionalidad sueca.

1940 Es nombrado profesor Emérito.

1941 Viaja a Norteamérica invitado por la Universidad de Yale.

1942 Publica *La lógica de las ciencias de la cultura.*

1944 Publica *Un ensayo sobre el hombre, Judaísmo y el mito político moderno, Fuerza y libertad.*

1945 Publica *Rousseau, Kant y Goethe. Dos ensayos.* El 13 de abril muere de un ataque cardiaco tras dictar una conferencia en la Universidad de Columbia.

1946 Se publica póstumamente *El mito del Estado.*

Este libro se terminó de imprimir
el 27 de noviembre de 2007, en los
talleres de Gráficas Ormag S.L.
Avda. de la Industria, 8, Alcobendas
Madrid.

Los tres ensayos de Cassirer que integran el presente tomo, inéditos hasta ahora en castellano, nos ofrecen una visión panorámica de la Ilustración europea centrada en el examen de los pensadores cuya obra es referencia inexcusable para comprender la modernidad: Rousseau, Kant y Goethe.

En 1931 Cassirer marchó a París a preparar su *Filosofía de la Ilustración* y distanciarse, a la vez, del nazismo, que dos años después le forzaría a abandonar la universidad alemana por su procedencia judía. Ese asfixiante contexto social hizo que su lectura de Rousseau se convirtiera en una pedagogía política indirecta, empeñada en rechazar cualquier interpretación totalitaria o anarquista del filósofo ginebrino.

En 1939, ya exilado y nacionalizado sueco, Cassirer volvía a subrayar la misión moral que Rousseau encomendaba a la política, lo que constituía, sin duda, el acto más genuinamente revolucionario del autor que más influyó en Robespierre y en los otros protagonistas la Revolución francesa. Como insigne representante del neokantismo inherente a la escuela de Marburgo, Cassirer subrayó también el notable ascendiente de Rousseau sobre Kant, cuyo rumbo intelectual sufrió un auténtico "giro ético" tras la lectura del *Emilio* y el *Contrato social*.

Un año antes de su muerte, acaecida en 1945, Cassirer elabora finalmente su estudio sobre las relaciones de Goethe con la filosofía kantiana, destacando el papel jugado por la tercera *Crítica* en algunas teorías naturalistas del célebre literato alemán. En definitiva, los trabajos reunidos aquí nos ofrecen un gran fresco de la filosofía y la literatura del siglo XVIII europeo, el Siglo de las Luces.

